5

D. Guerin

Ni Dios ni Amo (I)

Daniel Guerin

NI DIOS NI AMO (I)

Antología del Anarquismo




Anarquismos

DANIEL GUERIN

NI DIOS NI AMO

(Antología del Anarquismo)

Volumen 1



CAMPO ABIERTO EDICIONES

ENSAYO 5

CAMPO ABIERTO EDICIONES

Primera edición: octubre 1977

Concepción Bahamonde, 10. Madrid-28. Teléfono 256 23 89
Traducción: Carlos Díaz
Portada: Demetrio Enrique
ISBN: 84-7446-008-5. Obra completa
ISBN: 84-7446-009-3. Tomo I
Depósito legal: M. 31.986-1977
Compuesto en Fernández y Ciudad
Impreso en Hijos de E. Minuesa, S. L.-Ronda de Toledo, 24.-Madrid-5

INDICE

Páginas

PREFACIO

La presente antología, en su origen, fue realizada, con mi concurso, por iniciativa de los hermanos Nataf, André y Georges, que por entonces dirigían las Editions de Delphes, luego desaparecidas. El texto refundido, resumido en parte y en parte aumentado, que tenemos hoy ante nosotros, es sensiblemente diferente de la primera edición: más ideológico que histórico y anecdótico, con más presentaciones, comentarios y notas, en una palabra, más didáctico. Esta vez, asumo yo solo la responsabilidad.

Antes de seguir adelante con este libro, una cuestión se impone: ¿por qué su título Ni Dios, ni Amo?

En su obra aparecida en 1957 Las ideas políticas y sociales de Auguste Blanqui, *Maurice Dommanget, cuya infatigable erudición es conocida, afirma, de acuerdo con la* Historia mundial del anarquismo *de Louis Louvet, que la fórmula* Ni Dios ni Amo *podría ser la adaptación de un proverbio alemán del siglo XV, contenido en el acto I, escena II, de una tragicomedia de 1659 titulada* El Banquete de Pedro, o el ateo confundido *y escrita por Devilliers, una especie de anticipo del* Don Juan *de Molière.*

En 1870, en el momento en que se realiza el plebiscito imperial, uno de los más jóvenes discípulos de Auguste Blanqui, el doctor Susini, había hecho aparecer un folleto titulado Cuanto más de Dios, más de amo.

Blanqui, a su vez, en el declinar de su vida (1805-1881) fundó, en noviembre de 1880, un periódico al que dio el título de Ni Dios ni Amo.

Tras la muerte del gran revolucionario, sigue diciendo Dommanget, diversos grupos y periódicos se apropiaron la fórmula. Ella figuró en los muros de la Casa del Pueblo, en la calle Ramey, de París. A partir de entonces fue la divisa del movimiento anarquista pese a que la inspiración de éste era tan diferente —aunque no antinómica— a la del blanquismo.

Como veremos en el tomo II de la presente antología, Pedro Kropotkin, en sus Palabras de un rebelde *(1885), hizo suyo el lema, en estos términos:*

«El hombre que más que ningún otro hombre fue la encarnación de este sistema de conspiración, el hombre que pagó con una vida en prisión su dedicación a este sistema, lanzó en la víspera de su muerte estas palabras que son todo un programa: ¡Ni Dios, ni Amo!»

Luego del atentado por medio de la bomba que perpetró el anarquista Auguste Vaillant contra la Cámara de diputados el 9 de diciembre de 1893, el poder burgués respondió a ello promulgando las leyes llamadas «criminales» para reprimir al anarquismo, y el testigo Alexandre Flandin, después de la discusión de esos textos legislativos, gritó desde lo alto de la tribuna del Palacio Bourbon: «Los anarquistas se esfuerzan por realizar la divisa Ni Dios, ni Amo.»

En julio de 1896, los libertarios de Burdeos lanzaron un manifiesto en el que exaltaban «la belleza del ideal libertario Ni Dios, ni Amo». *Y Sebastián Faure, poco después, comentaba en* El Libertario *del 8-14 de agosto del mismo año: «La divisa de Blanqui* Ni Dios, ni Amo *no puede ser escindida, hay que aceptarla en su totalidad...»*

Durante la guerra de 1914-1918, sigue diciéndonos Dommanget, Sebastián Faure resucitó la fórmula y, una vez llegada la paz, la juventud anarquista que se creó en París tomó el nombre de Ni Dios, ni Amo, *como lo dio a conocer* El Libertario *el 25 de junio de 1919.*

Si, como se puede apreciar, la fórmula en cuestión no perteneció en su origen a los anarquistas únicamente, ha llegado con el tiempo a ser suya. De ahí el título de esta antología.

La obra que se presenta aquí es, de algún modo, el dossier, *voluminoso, de un proceso de rehabilitación. El anarquismo, en efecto, es víctima de un descrédito que no merece.*

De una injusticia que se manifiesta en tres formas:

En primer lugar, sus difamadores sostienen que el anarquismo estaría muerto. No habría resistido a los grandes test revolucionarios de nuestro tiempo: la Revolución rusa, la Revolución española. Ya no tendría ningún lugar en el mundo moderno, caracterizado por la centralización, las grandes unidades políticas y económicas, el concepto totalitario. No restaba a los anar-

quistas, según la expresión de Víctor Serge, sino «pasarse, por la fuerza de las cosas, al marxismo revolucionario» [1].

En segundo lugar, sus detractores, para mejor desacreditarle, proponen una visión tendenciosa de su doctrina. El anarquismo sería esencialmente individualista, particularista, refractario a toda forma de organización. Buscaría el fraccionamiento, el atomismo, el repliegue sobre sí mismo en pequeñas unidades locales de administración y de producción. Sería incapaz de unidad, de centralización, de planificación. Tendría la nostalgia de la «edad de oro». Tendería a resucitar formas periclitadas de sociedad. Pecaría de optimismo infantil; su «idealismo» no daría cuenta de las sólidas realidades de la infraestructura material. Sería incurablemente pequeño-burgués; se situaría fuera del movimiento de clase del proletariado moderno. En una palabra, sería «reaccionario».

En fin, algunos de sus comentadores tienen especial cuidado en no olvidar, en no dar a una artera publicidad sino sus desviaciones, tales como el terrorismo, el atentado individual, la propaganda por los explosivos. Un film reciente consagrado a «La Banda de Bonnot», so pretexto de hacerla revivir y volver a ponerla de moda, lo que en realidad buscaba era desacreditarla.

A medida, sin embargo, que el anarquismo, pese a una conspiración multiforme de calumnias, de falsificación y de silencio, emerge hoy de la sombra, y a medida que se descubre la audacia, la clarividencia, la validez de sus anticipaciones, un redoblamiento de odio y de mala fe trata de perseguirle obstinadamente. Para no citar más que un ejemplo, véase el libro consagrado por Jacques Duclos a la I Internacional.

Si creemos a este autor, la Internacional habría sido, desde el comienzo, el cofre cerrado de Marx, y sus oponentes no habrían sido más que intrusos. A lo largo de las páginas, y sin jamás explicar claramente el contenido de la lucha que se desarrollaba allí entre «autoritarios» y «libertarios» (el problema del Estado), ni revelar los procedimientos desleales practicados por Marx contra sus adversarios de tendencia, Duclos ha multiplicado las injurias contra los bakuninistas, tratados de aventureros, de provocadores, de elementos prestos al pillaje. Llega incluso hasta adscribirles comportamientos reaccionarios, al servicio de los capitalistas.

Ha cargado, contra toda verdad, sobre los hombros bakuninistas exclusivamente, la responsabilidad de la escisión perpetrada por Marx y consortes en 1872 en el Congreso de La Haya, y ha disimulado al lector la dinámica de la Internacional «antiautoritaria», bajo el impulso de los bakuninistas, después de que

---

[1] En Joaquín Maurín, *Revolución y contrarrevolución en España*, 1933.

Marx, transferido el Consejo general a Nueva York, hubiese perdido casi todas sus tropas.

Pero las últimas páginas del libro nos descubren las razones de esta parcialidad: Cuando Duclos escribe bakuninista *piensa, en realidad,* trotkista. *Del mismo modo que —nos explica en una comparación extremadamente forzada— Marx tenía por misión la defensa de la unidad de la Internacional contra los «disgregadores» y «aventureristas» bakuninistas, así también Lenin y los partidos comunistas tuvieron por misión el combatir «el aventurerismo» de los trotkistas.*

En el momento mismo en que Duclos cometía esta mala acción, es decir, con ocasión del centenario de la fundación de la Internacional, pero en un plano menos grosero y de apariencia más «científica», la jauría de eruditos marxistas —o pretendidamente tales— de toda laya se daba cita en el seminario de 1964 del Centro nacional de investigación científica para caer como un solo hombre sobre Bakunin y sobre su especialista de hoy, Arthur Lehning.

En el libro que presentamos, los documentos hablan por sí solos. Al reabrir el proceso, no buscamos tan sólo el reparar una injusticia retrospectivamente, ni tampoco hacer obra de simple erudición. Pues, efectivamente, parece que las ideas constructivas de la anarquía son siempre vivas, que ellas pueden, a condición de ser reexaminadas y pasadas por el tamiz crítico, ayudar al pensamiento socialista contemporáneo a tomar un nuevo rumbo. La presente obra afecta, por lo tanto, lo mismo al dominio del pensamiento que al de la propia acción.

Los textos que han sido reunidos, o bien eran inéditos, o bien eran inencontrables, o bien habían sido mantenidos en la sombra por una conspiración de silencio. Han sido elegidos, sea por razón de su rareza, sea por razón de su interés: interés doble, proviniente de la riqueza de su contenido, o de la pregnancia excepcional de su forma. Contrariamente a otros trabajos similares a éste, no se ha pretendido hacer un inventario exahustivo de todos los escritores que se reclaman de la idea libertaria; tampoco se ha querido laurear a nadie, sin excepción ni omisión. Se ha concentrado la atención sobre los grandes maestros, y se ha dejado de lado a los epígonos considerados secundarios. Este primer tomo comienza por tratar de tres pioneros del anarquismo del siglo XIX: Stirner, Proudhon, Bakunin.

UN PRECURSOR: MAX STIRNER (1806-1856)

Creemos que debemos comenzar por Max Stirner esta antología. Por dos razones. La primera, de orden cronológico. En efecto, los principales escritos libertarios de Stirner datan de 1842-1844, es decir, de la época en que Proudhon publicaba sus primeros escritos anarquistas. Desde el punto de vista cronológico, era, pues, indiferente el comenzar por uno o por otro. Si hemos preferido comenzar por Stirner es porque cesó de escribir mucho antes que Proudhon y porque además hubiera sido difícil encontrar para Stirner otro lugar en nuestra antología: Stirner es, en efecto, un rebelde solitario, un sin-familia.

En el medio en que viviera, formaba ya banda aparte. Rehabilitó al individuo en una época en que, en el plano filosófico, dominaba el anti-individualismo hegeliano y en que, en el plano de la crítica social, los entuertos del egoísmo burgués habían conducido a la mayoría de los reformadores a poner el acento en su contrario: ¿la palabra socialismo *no es la antinomia de* individualismo? *De ahí el palmetazo con vara verde que le administraron, un poco demasiado severamente, Marx y Engels.*

Stirner, tomando a contrapié esta actitud societaria, exalta el valor intrínseco del individuo «único», es decir, no parecido a ningún otro, destinado por naturaleza a ser un ejemplar único; esta noción —observémoslo de pasada— está confirmada por las más recientes adquisiciones de la biología y corresponde también a la preocupación del mundo contemporáneo, deseoso de salvar al individuo de todas las alienaciones que le aplastan, las de la esclavitud industrial así como las del conformismo totalitario.

Para liberarse, el individuo, según Stirner, debe pasar por la criba del bagaje que ha recibido de sus progenitores y educadores. Debe darse a un amplio trabajo de «desacralización». Ese trabajo debe comenzar por la moral llamada burguesa. Stirner se dedica especialmente, a tal efecto, al puritanismo. Todo lo que el cristianismo «ha maquinado contra la pasión», los apóstoles del laicismo lo retoman pura y simplemente por su cuenta. Ellos se niegan a escuchar las llamadas de la carne. Deploran su celo contra ella. Golpean a «la inmortalidad en plenas fauces». Sabemos lo mucho que merecería el severo juicio de Stirner la moral laica de la III República en Francia.

Nuestro filósofo, adelantándose al psicoanálisis contemporáneo, observa y denuncia la interiorización. Desde la infancia, nos han sido inculcados los prejuicios morales. La moral ha llegado a ser «un poder interior al que no me puedo sustraer». «Su despotismo es diez veces peor que antes lo era, pues murmura en mi conciencia.» «Se empuja a los jóvenes, en rebaño, a la escuela a fin de que allí aprendan las viejas cantinelas, y cuando ya saben de memoria el parloteo de los viejos, se les declara mayores.» Y Stirner se hace iconoclasta: «Dios, la conciencia, los deberes, las leyes, todo ello son tonterías que nos han atiborrado el cerebro y el corazón.» Los verdaderos seductores y corruptores de la juventud son los sacerdotes, los maestros, los padres que «inficcionan los corazones jóvenes y embrutecen las jóvenes cabezas». Stirner preludia el Mayo del 68.

Ahora bien, la fogosidad de su pluma le lleva de cuando en cuando a ciertas paradojas. Le lleva a aforismos asociales. Le lleva a concluir en la imposibilidad de la vida en sociedad. Pero estas salidas de todo ocasionales no traducen el fondo de su pensamiento. Stirner, a despecho de sus actitudes de eremita, aspira a la vida comunitaria[2]. Como la mayoría de los aislados, de los enclaustrados, de los introvertidos, tiene nostalgia de los demás. A quien le pregunta de qué modo su exclusivismo podría permitirle vivir en sociedad, le responde que sólo el hombre que ha comprendido su «unicidad» puede tener relaciones con sus semejantes. El individuo tiene necesidad de amigos, de asistencia; si, por ejemplo, escribe libros, tiene necesidad de orejas. El individuo se une con su prójimo para reforzar su poder propio y para realizar, por la comunidad de la fuerza, lo que no podría realizar cada uno aisladamente. «Si detrás de ti hay unos cuantos millones de otros para protegerte, formáis juntos un poder importante y obtendréis fácilmente la victoria.»

---

[2] Aspiración ésta que no debería confundirse con la vida comunitaria entendida en su acepción usual, sino como una «comunidad de egoístas» (cfr. Díaz, C., *Por y contra Stirner*, Ed. Zero, Madrid, 1975. *N. del T.)*

Pero con una condición: estas relaciones con el otro deben ser voluntarias y libres, constantemente rescindibles. Stirner distingue la sociedad preestablecida, que es constrictiva, de la asociación, que es un acto libre. Anticipa así el federalismo de Proudhon, de Bakunin y de Kropotkin, así como el derecho a la secesión de Lenin.

El autor de El Unico y su propiedad *se identifica, muy particularmente, con las preocupaciones contemporáneas cuando aborda el problema del partido al referirse expresamente al partido de los comunistas de entonces. Como veremos, se dedica a una crítica severa del conformismo de partido. Un partido monolítico cesa, a sus ojos, de ser una asociación; no es ya más que un cadáver. Así rechaza un partido semejante, pero no, ciertamente, el gusto de entrar en una asociación política: «Yo encontraría siempre bastantes gentes que se asociaran conmigo sin tener que prestar juramento de fidelidad a mi bandera.» No podría unirse al partido, más que si éste no tuviese «nada de obligatorio». La única condición de su eventual adhesión sería el no «dejarse atrapar por el partido». «El partido no es, en todo caso, para él más que un partido, una parte.» «El partido se asocia libremente y actúa del mismo modo su libertad.»*

No falta más que un componente en el razonamiento de Stirner, aunque tal razonamiento esté de uno u otro modo subyacente en sus escritos: no llega a admitir que su «egoísmo» sea igualmente rentable para la colectividad. Sólo por «egoísmo» consiente en asociarse con otro. La síntesis stirneriana del individuo y de la sociedad sigue cojeando. Lo asocial y lo social se enfrentan en el pensamiento de este rebelde sin llegar nunca a fundirse. Los anarquistas societarios le repudiarán. Con tanta más razón le repudiarán, por cuanto que Stirner, mal informado, comete el error de colocar a Proudhon entre los comunistas «autoritarios» que, en nombre del «deber social», condenarían la aspiración individualista. Ahora bien, si es cierto que Proudhon ha criticado la «adoración» stirneriana del individuo[3]*, su obra entera es la búsqueda de una síntesis, o mejor, de un «equilibrio» entre la defensa del individuo y el interés de la sociedad, entre la fuerza individual y la fuerza colectiva. «El individualismo es el hecho primordial de la humanidad», «su principio vital», pero «la asociación es su término complementario».*

Las páginas consagradas aquí a Stirner se abren con un resumen de su vida, debido a la pluma de su discípulo francés E. Armand (1872-1962).

---

[3] Sin citar a Stirner, pues no es seguro que Proudhon le hubiera leído.

¿Quién era, por lo tanto, este Max Stirner, cuya obra capital, *El Unico y su propiedad,* ha conocido una fortuna inesperada, ha sido editada, reeditada, traducida, retraducida, difundida, ha sido objeto de tesis doctorales en filosofía, de folletos y de volúmenes e interpretación, de innumerables artículos de periódicos y de revistas en todas las lenguas habladas por los pueblos civilizados del mundo?

El Unico y su propiedad, Der Einzige und sein Eigentum, vio la luz en 1843, y tras haber suscitado algunos artículos críticos, había caído en el olvido cuando un alemán llamado John-Henry Mackey, de padre escocés muerto cuando él tenía dos años pero educado por su madre y un padrastro, ambos de lengua y cultura germánica, cuando John-Henry Mackay, que habría de llegar a ser célebre más tarde[4], mientras se encontraba en Londres durante el verano de 1887, estudiando en el British Museum, se vio llevado en su atención al libro de Lange titulado *Historia del materialismo,* que contenía algunas líneas consagradas a Stirner y a su obra. Pudo por fin procurarse *El Unico,* y lo leyó. Su contenido le afectó hasta tal punto, que se preguntó quién era el hombre que lo había escrito, de dónde venía, cuál

[4] No solamente por sus poemas, varios de los cuales han pasado a la posteridad, o por sus novelas, entre las que conviene citar *Die Anarchisten* (*Los anarquistas,* traducida al francés) y *Der Freiheitsucher* (aún no traducida), sino también por su participación en el movimiento individualista alemán.

había sido su vida, cuáles habían sido las condiciones de su existencia, cómo había muerto. No ahorró ningún esfuerzo para documentarse, revisó las bibliotecas públicas para recoger todas las informaciones posibles del hombre por el que se interesaba, se encontró con los hijos de aquellos que habían frecuentado a Stirner medio siglo o cuarenta años antes, les hizo hablar, coleccionar sus recuerdos, entró incluso en relación con la segunda mujer de Stirner, María Dänhardt. Fue una obra de romano, puede creerse. Es el resultado de este esfuerzo continuo y prolongado el que yo voy a tratar de describir aquí.

De esas investigaciones resultó una copiosa biografía: *Max Stirner, sein Leben und sein Werk* (Max Stirner, su vida y su obra), cuya primera edición data de 1897. Creo que esta obra, que desgraciadamente no ha sido hasta la fecha traducida al francés [5], ayudó singularmente a hacer comprender *El Unico.*

Nadie se asombrará de que, pese a su imparcialidad, Mackay haya hecho que su héroe juegue el papel más bello. No sin impunidad, ha considerado a Stirner como el más audaz e importante de los pensadores de más allá del Rhin, le ha situado entre los sucesores de un Newton o de un Darwin, y no de un Bismarck, que fuera eclipsado por Nietzsche, el cual, por otra parte, no ignoraba a Stirner [6].

(...) Mackay nos enseña que Max Stirner no era más que un nombre de pluma, un nombre de combate, que su héroe se llamaba realmente Johann Kaspar Schmidt, y que éste había nacido el 25 de octubre de 1806 en Bayreuth. Su nombre de Stirner no era más que un mote debido a su frente despejada (*Stirn,* en alemán). Tal mote lo conservó en *El Unico* y en sus otras producciones. Pasemos rápidamente por todo lo que Mackay ha recogido concerniente a sus estudios, su carrera de profesor libre, su primer matrimonio incoloro, roto prematuramente por la muerte de su compañera, y lleguemos a sus relaciones con el famoso grupo del círculo berlinés de los «Afrancesados», examinando lo que Mackay nos deja entrever.

Era éste un grupo singular, un club o reunión que tenía su sede en casa de un tal Hippel, tabernero célebre por la buena calidad de sus brebajes, y cuya casa estaba situada en una de las vías más frecuentadas del Berlín de entonces. Sin reglamento, sin presidente, se mofaban allí de todas las críticas y se

---

5 Tampoco al castellano. *(N. del T.)*

6 Hasta el punto de que la frente del chantre de Zaratustra se iluminaba cuando ante él se pronunciaba el título de *El Unico,* libro al que consideraba el más audaz después de Hobbes. «Tan hondamente sintió su afinidad con Stirner, que en su época tuvo miedo de pasar por un plagiario suyo» (Ch. Andler, *Nietzsche, sa vie et sa pensée,* t. IV, 1928).

burlaban de todas las censuras. Las discusiones más apasionadas se realizaban allí en medio de la humareda que se desprendía de las largas pipas de porcelana bien conocidas por los que han frecuentado las cervecerías de la otra parte del Rhin; se discutía escanciando grandes cuartillos. Todas las especies de personajes se encontraban allí, y allí se codeaban: los permanentes del círculo íntimo, fijos en su puesto durante años, los transeúntes, que venían, se iban, volvían, desaparecían.

Para comprender bien la historia de este grupo —que es hasta cierto punto la cuna de *El Unico*—, sería preciso meterse en la piel del mundo intelectual alemán de 1830 a 1850. Alemania estaba entonces revolucionada de punta a cabo no solamente por la crítica en materia religiosa —la *Vida de Jesús* de Strauss data de esta época—, sino también por las aspiraciones de libertad política que habrían de dar lugar a la revolución alemana de 1848.

Entre los «afrancesados» se discutía de todo y sobre todo: sobre la política, sobre el socialismo (en su forma comunista), sobre el antisemitismo (que comenzaba a afirmarse), sobre la teología, sobre la noción de autoridad. Los teólogos como Bruno Bauer estaban familiarizados con los periodistas liberales, los poetas, los escritores, los estudiantes felices de escapar a la enseñanza *ex cathedra* e incluso con los oficiales capaces de hablar de otra cosa que no fueran los caballos y las mujeres y que poseyesen bastante tacto como para dejar su aire de superioridad y su fusta a la puerta. También se veían por allí algunas «damas»; Marx y Engels también frecuentaron este ambiente, aunque no se detuvieron en él demasiado tiempo.

Bohemios e iconoclastas como eran, los «afrancesados» no siempre tuvieron buena prensa ni buena reputación. Se ha pretendido que en casa de Hippel se perpetuaban verdaderas orgías, a la alemana. Uno de sus visitantes de ocasión, Arnold Ruge, les gritó un día: «Vosotros queréis ser afrancesados, y ni siquiera os dais cuenta del lodo hediondo en que estáis metidos. No es con guarrerías *(Schweinerein)* como se afrancesan los hombres y los pueblos. Limpiaos vosotros mismos antes de entregaros a una tarea semejante.» La abundancia no reinaba siempre entre los miembros de la «banda de casa Hippel». Cierta tarde en que el cervecero se negó a servirles a cuenta, se hizo preciso ir a tender el sombrero a la avenida «Bajo los tilos«, *Unter den Linden,* lo mismo Bruno Bauer que los demás. Un generoso extranjero hubo en cierta ocasión que comprendió la situación y que, divertido e interesado, proporcionó el subsidio necesario para volver a su virginidad primitiva el crédito en casa de Hippel.

Mackay nos cuenta que Max Stirner frecuentó durante diez años los «afrancesados». Allí aparecía con su sonrisa irónica, su mirada soñadora y penetrante que, tras sus gafas de acero, emi-

tían sus ojos azules. Mackay nos le pinta frío, impasible, impenetrable, no necesitado de confiarse a nadie, no dejando conocerse por nadie; incluso a aquellos con los cuales lo tenía todo en común, incluso a ellos no les confiaba nada de sus alegrías, nada de sus dolores, nada de los detalles de su vida cotidiana. A decir verdad, nadie conocía a Stirner en su círculo, ni sus amigos íntimos, ni sus enemigos encarnizados. Su carácter no parece haberle llevado a amar ni a odiar apasionadamente. Simple, correcto, sobrio, casi sin necesidades, sin aficiones particulares, salvo una predilección por el puro, tal como Mackay nos le hace aparecer ante quienes le eran más próximos. Fuerte y concentrado en sí mismo.

En el momento en que, en 1843, se volvió a casar con María Dänhardt, una mecklemburguesa afable, rubia, soñadora, sentimental, económicamente desahogada, Max Stirner estaba en su apogeo. En breves meses, en efecto, *El Unico y su Propiedad* iba a aparecer.

De una educación distinguida, libre de esfuerzos, la joven María frecuentaba también los «afrancesados». También ella apreciaba los puros, fumaba la larga pipa tan cara a los estudiantes, y vaciaba voluntariamente los cuartillos del padre Hippel. Pero el matrimonio no fue feliz. A los oídos de Mackay llegó también el eco de las calumnias de que Stirner fue objeto. Se le ha acusado de haber vivido a expensas de su mujer. Mackay ha querido saber qué había de cierto en ello. Llegó a encontrar a María Dänhardt en Londres, devota, envejecida, agriada, pero con bastante memoria como para decirle «que su sangre hervía cuando pensaba que un hombre de semejante cultura y educación hubiese podido sacar provecho de la situación de una pobre mujer como ella, y engañar su confianza hasta llegar a disponer de sus propios bienes a su antojo». Incluso se ha ido más lejos: se ha llegado a insinuar que este egoísta entre los egoístas hubo experimentado no se sabe qué extraña alegría sádica conduciendo a su mujer a los «afrancesados» para ver cómo se infectaba allí y cómo se corrompía material y moralmente.

¿Qué hay de verdad en todo ello?

Yo sigo la tesis de Mackay *grosso modo*. Inexperimentados los dos en materia financiera, sobre todo Stirner, que siempre vivió pobre, la verdad más probable es que el dinero se les fue entre los dedos a los dos. Sin duda, la sensible María Dänhardt no supo comprender al pensador profundo que la había pedido que fuese su compañera de camino. Sin duda, también, no encontró en él al amigo que había esperado. Y sin embargo, Stirner no era un ser insensible, sino sobre todo un ser romántico. Poco tiempo después de su matrimonio, vivían más «en

común» que como esposos. Llegó un momento en que la separación se impuso. Esta tuvo lugar en el año 1845.

(...) Max Stirner, lejos de ser un perezoso, había continuado produciendo. Ni sus deberes conyugales, ni los que había experimentado por el hecho de la publicación de *El Unico* habían disminuido su fertilidad intelectual. Y así se entregó a una traducción de las obras maestras de J. B. Say y de Adam Smith que apareció en Leipzig en 1845-1847 y que comprendía ocho volúmenes con notas y observaciones propias. En 1852 apareció en Berlín, de su pluma, una *Historia de la reacción* en dos volúmenes. En 1852, incluso, encontramos una traducción hecha por él, con notas, de un folleto de J. B. Say, titulado *Capital e Interés*, impreso en Hamburgo.

En adelante ya no se oirá hablar de él. Mackay nos lo presenta corroído por la miseria, errante de alojamiento en alojamiento, todos ellos reencontrados por el infatigable biógrafo de Stirner. Ya no se le veía, no frecuentaba a nadie, huía de sus antiguos amigos. Vivía el día al día como podía. Seguía titulándose publicista, profesor, doctor en filosofía, e incluso rentista, aunque en realidad era recadero, portador de mensajes. En 1853 fue arrojado por dos veces a la cárcel, a causa de sus deudas. Encontró un poco de reposo en su última casa amueblada de alquiler proporcionado por su última posadera, una tal señora Weiss, que se mostró compasiva con su arrendatario. El 25 de junio de 1856 sucumbió a causa de una infección cuyo origen fue la picadura de una mosca carbuncosa. Su calvario había acabado. Tenía casi cincuenta años. Pocas personas acompañaron su última peregrinación; sin embargo, dos antiguos «afrancesados» se encontraron entre ellas: Bruno Bauer y Ludwig Buhl.

LOS FALSOS PRINCIPIOS DE NUESTRA EDUCACION[7]

El lector encontrará aquí un texto inédito en castellano, que anticipa las revoluciones contemporáneas en la enseñanza.

(...) La libertad de pensamiento, una vez adquirida, es el impulso de nuestro tiempo de perfeccionarla para trocarla en libertad de voluntad, principio de una nueva época. De tal manera que el objeto último de la educación no puede ya ser el saber, sino el saber nacido de ese saber. En una palabra, tenderá a crear un hombre personal o libre. ¿Qué es la verdad, sino la revelación de aquello que somos? Se trata de descubrirnos

[7] Extraído de Max Stirner, *Escritos menores*, 1842. Los textos de Stirner que siguen han sido traducidos del alemán por Marie Guérin.

a nosotros mismos, de liberarnos de todo lo que nos es extraño, de abstenernos o librarnos radicalmente de toda autoridad, de reconquistar la ingenuidad. Pero la escuela no produce hombres tan absolutamente verdaderos. Y si hay alguna escuela que los produce, es a pesar de la escuela. Esta, sin duda, nos hace dueños de las cosas, y en rigor incluso nos hace dueños de nuestra propia naturaleza. Pero no hace de nosotros naturalezas libres. En efecto, ningún saber, por profundo y extenso que fuere, ningún espíritu avispado y sagaz, ninguna fineza dialéctica pueden prevenirnos contra la ralería del pensar y del querer.

(...) Todas las especies de vanidad y de deseo de lucro, de arrivismo, de celo servil y de duplicidad, etc., se compaginan muy bien con un saber vasto, lo mismo que con una elegante formación clásica. Y todo este fárrago escolar, que no ejerce ninguna influencia sobre nuestro comportamiento moral, lo olvidamos con frecuencia, tanto más cuanto que no nos sirve para nada: nos sacudimos el polvo de la escuela cuando la abandonamos. ¿Por qué? Porque la educación consiste únicamente en lo formal o en lo material, o todo lo más en una mezcla de los dos, pero no en la verdad, en la formación del hombre verdadero.

(...) Como algunas otras esferas, también la pedagógica es de esas esferas donde se trata de no dejar penetrar la libertad, de no tolerar oposición: lo que se quiere es la sumisión. Sólo se atiende a un adiestramiento, puramente formal y material. De los establos del humanismo no salen más que sabios, de los realistas no salen más que «ciudadanos útiles», pero en ambos casos no salen más que criaturas sumisas. Nuestro viejo fondo de «maldad» es sofocado a la viva fuerza y, por tanto, el logro del saber en voluntad libre. También la vida escolar produce filisteos. Así como cuando éramos niños se nos enseñaba a aceptar todo lo que se nos imponía, así nos acomodamos más tarde a una vida positiva, nos plegamos a nuestro tiempo, llegamos a ser los criados y los pretendidos «buenos ciudadanos».

¿Dónde, pues, en lugar de la sumisión hasta aquí fomentada, se ve surgir un espíritu de oposición? ¿Dónde se forma, en lugar del hombre instruido un hombre creador? ¿Dónde, pues, el profesor se transforma en colaborador, dónde se opera la transmutación del saber en querer, dónde, en suma, el objetivo es el hombre libre más que el hombre cultivado? Le buscaremos en vano: tan rara es la cosa.

Y sin embargo sería preciso que nos metiéramos en la cabeza que el papel supremo del hombre no es ni la instrucción, ni la civilización, sino la autoactividad. ¿Equivale esto a abandonar la cultura? No, ni a sacrificar la libertad de pensamiento, sino a transfigurarla en libertad de voluntad. El día en que el hom-

bre haga cuestión de honor el sentirse o el conocerse a sí mismo, de actuar por sí mismo, con toda autonomía, con toda conciencia de sí mismo, con plena libertad, ese día cesará de ser para sí mismo un objeto extraño e impenetrable, tenderá a disipar la ignorancia que limita e impide su pleno conocimiento de sí mismo.

Se despierta en el hombre la idea de la libertad, los hombres libres sólo sueñan con liberarse a sí mismos ahora y siempre; pero, al contrario, no se hacen más que hombres instruídos, que se adaptan a todas las circunstancias de la manera más refinada, que caen al nivel de las almas sumisas y serviles. ¿Qué son, en su mayoría, nuestros bellos señores llenos de espíritu y de cultura? Esclavistas burlones, esclavos ellos mismos.

(...) La miseria de nuestra educación actual viene, en gran parte, de que el saber no se ha traducido en voluntad, en autoactividad, en práctica pura. Los realistas se han dado buena cuenta de esta laguna, pero el único remedio que han puesto ha sido el de formar gentes «prácticas», desnudas tanto de ideas como de libertad. El espíritu que anima a la mayoría de los enseñantes es una prueba tristemente viva de cuanto decimos. Desbastados, en el mejor de los casos ellos desbastan a su vez; troquelados, ellos troquelan. Pero toda educación debe ser personal (...) En otros términos, no es el saber lo que hay que inculcar, es la personalidad la que debe de llegar a su propio expansionamiento. El punto de partida de la pedagogía no debe ser el de civilizar, sino el de formar personalidades libres, caracteres soberanos; así, la voluntad hasta aquí brutalmente oprimida debe dejar de ser debilitada. Desde el momento en que no se debilita el impulso al saber, ¿por qué debilitar el impulso hacia el querer? Si se cultiva aquél, hay que cultivar igualmente éste.

La testarronería y la «maldad» de los niños tienen tanta razón de ser como su sed de conocer. Se estimula esta última con celo. Pues que se excite también la fuerza natural de la voluntad: la oposición. Si el niño no aprende a sentirse sí mismo, entonces no aprende justamente lo más importante. Que no se reprima ni su fiereza ni su franqueza. Contra su petulancia, tendré siempre mi propia libertad. Si su fiereza se transforma en obstinación, el niño me hará violencia, contra la cual yo reaccionaré, pues yo soy un ser tan libre como el niño. ¿Pero debería defenderme escudándome tras la muralla cómoda de la autoridad? No. Yo le opondré la rigidez de mi propia libertad, de suerte que a causa de esta misma fracasará la obstinación del niño. Quien es un hombre completo no tiene necesidad de ser un autoritario. Y si la permisividad degenera en desvergüenza, esa desvergüenza

perderá su fuerza ante la dulce resistencia de una mujer obsequiosa, ante su temperamento materno o ante la firmeza de un padre; es preciso ser muy débil para llamar autoridad al auxilio, y se engaña quien cree poder acabar con un niño impertinente haciendo de él un timorato. Exigir temor y respeto son cosas que pertenecen al estilo rococó de una época terminada.

¿De qué nos quejamos, pues, cuando analizamos las lagunas de nuestra educación actual? De que nuestras escuelas están aún afectas al principio antiguo, ese principio del saber sin voluntad. El nuevo principio es el de la voluntad, el de la transfiguración del saber. Partiendo de ahí, más «concordia entre escuela y vida», pero que la escuela sea vida y que, en su seno, como fuera de ella, se fije como un deber el descubrimiento de la personalidad. Que la cultura universal de la escuela tienda al aprendizaje de la libertad, no de la sumisión: ser libres, he ahí la verdadera vida.

La educación práctica queda mucho más atrás de la educación personal y libre; si aquélla procura el medio de hacer su camino en la vida, ésta procura la fuerza de hacer brotar la chispa de la vida; si aquélla prepara al escolar para encontrarse en un mundo dado, ésta le lleva a ser sí mismo en su fuero interior. Todo no está ya hecho cuando nos comportamos como miembros útiles en sociedad. No podemos acceder hacia esa meta libremente más que a condición de ser hombres libres, individuos que crean y actúan por sí mismos.

La idea, el impulso de los tiempos nuevos, es la libertad de la voluntad. La pedagogía debe, por tanto, proponerse como punto de partida y como fin la formación de la libre personalidad (...). Esta cultura, que es verdaderamente universal, porque en ella el más humilde se encuentra allí junto al más elevado, representa la verdadera igualdad de todos: la igualdad de las personas libres. Pues sólo la libertad es igualdad (...) Nosotros tenemos, pues, necesidad de una educación personal (...) Si se quiere dar un nombre en «ismo» a quienes siguen estos principios, yo elegiría, por mi parte, el de personalistas[8].

(...) Para concluir y resumir en pocas palabras el fin hacia el que nuestra era debe enderezar sus esfuerzos, la desaparición del saber sin voluntad y el orto del saber consciente de sí, que se da en el estallido luminoso de la personalidad libre, podríamos decir así: el saber debe morir para resucitar como voluntad y recrearse cotidianamente como personalidad libre.

---

[8] Naturalmente, que el «personalismo» de Stirner tiene tan poco que ver con el de Mounier como el de Cruz Martínez Esteruelas. La palabra «personalismo» en Stirner significa defensa del «yo» como Unico. *(N. del T.)*

EL UNICO Y SU PROPIEDAD[9]

Lo que se llama Estado

Lo que se llama Estado es como un tejido, un entrelazado hecho de dependencias y de adhesión, una pertenencia común, en donde todos los que hacen causa común se acomodan unos a otros, dependen los unos de otros. Es el régimen de esta dependencia mutua. Aunque el rey, cuya autoridad repercute sobre quienes tengan el menor empleo público, incluso sobre el criado del verdugo, llegue a desaparecer, no por eso se mantiene menos el orden contra el desorden de los instintos bestiales por parte de todos aquellos que tienen el sentido del orden bien anclado en su conciencia. Si triunfara el desorden, el Estado se extinguiría.

Pero esta idea sentimental de acomodarse los unos a los otros, de hacer causa común y de depender los unos de los otros ¿puede convencernos verdaderamente? Según ella, el Estado sería el amor, la realización misma del amor: vivir en el Estado sería ser para otro y vivir para otro. Pero ¿el espíritu del orden no aniquila la individualidad? ¿No se encontrará que todo está lo mejor posible con tal de llegar por la fuerza a hacer reinar el orden, es decir, a diseminar y a acorralar juiciosamente al rebaño, de modo que nadie pise a su vecino al echar a andar? Todo está dispuesto en el mejor orden, y ese orden ideal es el Estado.

Nuestras sociedades y nuestros Estados existen, sin que nosotros los hagamos; se alían sin nuestro consenso; están predestinados y tienen una existencia propia, independiente; están contra nosotros, los individualistas, expresan lo que existe de manera indisoluble. El mundo de hoy está, como acostumbra a decirse, en lucha contra «el estado de cosas existente». Sin embargo, se desconoce su verdadero objetivo; parecería, de dar audiencia a nuestros reformadores, que se trata simplemente de sustituir el orden existente en la actualidad por otro orden mejor. Pero es más bien al orden mismo, es decir, a todo Estado, cualquiera que éste sea, al que se debería declarar la guerra, y no a tal Estado determinado, a la forma actual del Estado. El objetivo por alcanzar no es otro Estado (el «Estado popular», por ejemplo)[10], sino la alianza, la unión, la armonía

---

[9] Extraído de Max Stirner, *El Unico y su propiedad*, 1843. Todos los títulos son nuestros.

[10] En alemán *Volkstaat*. Esta expresión, ya corrientemente empleada en Alemania en tiempo de Stirner, iba a llegar a ser, un cuarto de siglo después, una de las consignas de la socialdemocracia alemana

siempre inestable y cambiante de todo lo que es y no es más que a condición de cambiar sin cesar.

El Estado existe independientemente de mi actividad. Yo nazco en él, crezco en él, tengo para con él deberes, le debo fe y reconocimiento. El me acoge bajo sus alas tutelares, y yo vivo de su gracia. Así, la existencia independiente del Estado es el fundamento de mi dependencia; su vida como organismo exige que yo carezca de libertad, y, según su naturaleza, me aplica las tijeras de la «cultura». Me da una educación y una instrucción adecuadas a él y no a mí, y me enseña, por ejemplo, a respetar las leyes, a guardarme de atentar contra la propiedad privada del Estado (es decir, a la propiedad privada), a venerar una Alteza divina o terrestre, etc.; en una palabra, me enseña a ser irreprochable, sacrificando mi individualidad sobre el altar de la «santidad» (santo o sagrado en todo lo que se puede imaginar: propiedad, vida de otros, etc.). Tal es la especie de cultura que el Estado es capaz de darme: me adiestra para ser un «instrumento útil», un «miembro útil para la sociedad».

Esto es lo que debe hacer todo Estado, ya sea «Estado popular», absoluto o constitucional. Y lo hará en tanto que no nos hayamos deshecho de la idea errónea de que él es un Yo, y, como tal, una «persona», moral, mística o política.

Libertad individual y sociedad

La condición primitiva del hombre no es el aislamiento o la soledad, sino la vida en sociedad. Nuestra existencia comienza por la unión más íntima, puesto que, antes incluso de respirar, vivimos junto con nuestra madre; cuando, más adelante, abrimos los ojos a la luz, es para volvernos a encontrar sobre el regazo de un ser humano; su amor nos mece, nos acunará y nos encadenará a su persona por mil lazos. La sociedad es nuestro estado natural. Por ello, a medida que aprendemos a sentirnos nosotros mismos, la unión que antaño fuera tan íntima se relaja cada vez más, y la disolución de la primitiva sociedad llega a ser cada vez más manifiesta. Si, todavía, la madre sigue queriendo tener para ella sola al niño que otrora reposara en su corazón, tendrá que ir a buscarle a la calle, y que arrancarle de la compañía de sus camaradas de juego. Pues el niño prefiere frecuentar a sus semejantes, antes que la sociedad en que no ha entrado por sí mismo, y en donde no ha hecho más que nacer.

(...) Cuando una sociedad se ha cristalizado en sociedad, ha cesado de ser una asociación, dado que la asociación es un

---

y el título de su periódico. Marx y Engels, luego de haber tolerado al comienzo la expresión, la condenaron, tras haber sido hostigados en este punto por Bakunin.

acto continuo de reasociación. Ha llegado a ser una asociación inmóvil, se ha paralizado. Ha muerto en tanto que asociación, no es ya sino el cadáver de la asociación, en una palabra, ha llegado a convertirse en sociedad, en comunidad. El partido (político) nos ofrece un ejemplo elocuente de este proceso.

Que una sociedad, por ejemplo la del Estado, restrinja mi libertad, poco me importa. Debo resignarme a dejar reducir mi libertad por toda clase de poderes, por cualquier ser más fuerte que yo, incluso por cada uno de mis semejantes. Aun cuando yo fuese el autócrata de todas las Rusias, no podría gozar de la libertad absoluta. Pero no dejaré arrebatarme mi individualidad. Y precisamente es a la individualidad a la que la sociedad ataca, ella es la que debe sucumbir bajo sus golpes.

Una sociedad a la que me adhiero me quita, sí, ciertas libertades, pero en cambio me asegura otras. Importa igualmente bien poco que yo mismo me prive, por ejemplo, por un contrato, de tal o de cual libertad. Por el contrario, defenderé celosamente mi individualidad. Toda comunidad tiende, más o menos, según sus fuerzas, a convertirse en una autoridad para sus miembros y a imponerles límites. Ella les pide y debe pedirles cierto espíritu de obediencia, ella exige que sus miembros le estén sometidos, sean sus súbditos, ella no existe más que por la sujeción. No quiere esto decir que no pueda dar pruebas de ciertos proyectos de mejora ante los consejos y las críticas, en cuanto tengan por mira su beneficio; pero la crítica debe mostrarse «benévola», no se le permite ser «insolente e irreverente»; en otros términos, se necesita dejar intacta y tener por sagrada la sustancia de la sociedad. La sociedad no pretende que sus miembros se eleven y se coloquen por encima de ella; quiere que permanezcan en «los límites de la legalidad»; es decir, que no se permitan más de lo que les permiten la sociedad y sus leyes.

Hay gran distancia de una sociedad que no limita más que mi libertad, a una sociedad que limita mi individualidad. La primera es una unión, un acuerdo, una asociación. Pero lo que amenaza la individualidad es un poder para sí mismo y por encima de mí, una potencia que me es inaccesible, que yo puedo, en efecto, admirar, honrar, respetar, adorar, pero que no puedo ni dominar ni aprovechar porque ante ella me resigno y abdico. La sociedad está fundada sobre mi resignación, mi abnegación, mi cobardía, que llaman humildad. Mi humildad hace su grandeza, mi sumisión, su soberanía.

Pero, en lo concerniente a la libertad, no hay diferencia esencial entre el Estado y la asociación. Lo mismo que el Estado no es compatible con una libertad ilimitada, la asociación no puede nacer y subsistir si no se restringen algunas formas de libertad. No se puede en parte alguna evitar cierta limitación

de la libertad, porque es imposible liberarse de todo: no se puede volar como un pájaro, puesto que no es posible prescindir del propio peso; no puede uno vivir a su agrado bajo el agua como un pez, porque se tiene la necesidad del aire, siendo ésa una necesidad de la que no cabe liberarse, y así sucesivamente.

(...) Es verdad, sin embargo, que la asociación proporciona mayor libertad y podrá considerarse como una «nueva libertad»; uno escapa, en efecto, a la violencia inseparable de la vida en el Estado o en la sociedad. Sin embargo, las restricciones a la libertad y los obstáculos a la voluntad no faltarán. Porque el objeto de la asociación no es precisamente la libertad, que sacrifica a la individualidad, sino esta individualidad misma.

Relativamente a ésta, la diferencia es grande entre el Estado y la asociación. El Estado es el enemigo, el asesino de la individualidad; la asociación es su hija y su auxiliar; el primero es un espíritu, que quiere ser adorado como espíritu y como verdad, la segunda es mi obra, mi creación. El Estado es el señor de mi espíritu, quiere que crea en él y me impone un credo, el credo de la legalidad. El ejerce sobre mí una influencia moral, reina sobre mi espíritu, prescribe mi yo para sustituirse a él como mi verdadero yo. En suma, es el verdadero hombre, el espíritu, el fantasma.

La asociación, por el contrario, es mi obra, mi criatura: no es sagrada ni es una potencia espiritual superior a mi espíritu. Yo no quiero ser esclavo de mis máximas, sino exponerlas constantemente a mi crítica, sin ninguna garantía. Yo no les concedo ningún derecho de ciudadanía en mí, pero pretendo menos aún comprometer mi porvenir en la asociación y «venderle mi alma», como se dice cuando se trata del diablo y como realmente es el caso cuando se trata del Estado o de una autoridad espiritual. Yo soy y sigo siendo para mí más que el Estado, más que la Iglesia, más que Dios, etc., y por consiguiente también infinitamente más que la asociación.

Se me dice que yo debo ser un hombre entre mis semejantes (Marx, *La Cuestión Judía*, página 60). Que yo debo respetar en ellos a mis semejantes. Pero nadie es para mí respetable, ni siquiera mi prójimo. Es únicamente, como otros seres, un objeto por el cual me intereso o no, un sujeto utilizable o inutilizable.

Si puede serme útil, consiento en entenderme con él, en asociarme con él para que ese acuerdo aumente mi fuerza, para que nuestras potencias reunidas produzcan más de lo que una de ellas podría hacerlo aisladamente. Pero yo no veo en esa unión nada más que la multiplicación de mi fuerza, y no la conservo sino en tanto que es mi fuerza multiplicada. En este sentido es una asociación.

La asociación no se mantiene por un lazo natural, ni por un lazo espiritual; no es ni una sociedad natural, ni una sociedad moral. No es ni la unidad de la sangre, ni la unidad de la creencia (es decir, de espíritu) lo que la engendra. En una unión natural —como una familia, una tribu, una nación o hasta la humanidad— los individuos no tienen más que el valor de ejemplar de un mismo género o especie; es decir, en una sociedad moral, como una comunidad religiosa o una iglesia, el individuo no representa más que un miembro animado del espíritu común; en uno como en otro caso, lo que tú eres como Unico debe pasar a segundo término y borrarse. Sólo en la asociación puede afirmarse vuestra unicidad, porque la asociación no os posee, pero vosotros la poseéis y os servís de ella.

(...)El Estado se esfuerza en disciplinar los apetitos; en otros términos, trata de dirigirlos exclusivamente a sí, y de satisfacerlos con lo que sólo él puede ofrecer. El Estado no puede saciar un apetito por la voluntad del apetito mismo; él deshonra con el nombre de egoísta al que manifiesta deseos desarreglados, y el hombre «egoísta» es su enemigo. Lo es, porque el Estado, incapaz de comprender al «egoísta», no puede entenderse con él. Como el Estado (y no podría ser de otro modo) no se ocupa más que de sí mismo, no se informa de mis necesidades y no se ocupa de mí más que para corromperme y falsearme, es decir, para hacer, de mí, otro yo, un buen ciudadano. El Estado utiliza una serie de medidas para «mejorar las costumbres». ¿Y con qué medios se atrae a los individuos? A través de sí mismo, es decir, de lo que es del Estado, de la propiedad del Estado. Se ocupa sin descanso de hacer participar a todo el mundo de sus «bienes», en hacer aprovecharse a todo el mundo de las ventajas de la instrucción y de la cultura. Os hace el regalo de su educación. Os abre las puertas de sus establecimientos de enseñanza, os pone en condiciones de llegar por las vías de la industria a la propiedad, es decir, a la enfeudación. Señor generoso, no exige de vosotros, a cambio de esta investidura, más que el legítimo homenaje de un reconocimiento perpetuo. Pero ¡ay de los «ingratos» que olvidan pagar su tributo! (...)

En la asociación tú tienes todo tu poder, toda tu riqueza, y te haces valer en ella. En la sociedad, tú y tu actividad sois utilizados. En la primera, tú vives como egoísta; en la segunda vives como hombre, es decir, religiosamente; trabajas en la viña del señor. Tú debes a la sociedad todo lo que tienes, estás obligado a ella, y eres atormentado por «deberes sociales»; en la asociación, no eres deudor de nada, ella te sirve y tú la abandonas sin escrúpulos cuando no te ofrece ya ventajas.

Si la sociedad es más que tú, la harás pasar delante de ti y te harás su servidor; la asociación es tu instrumento, tu arma; ella agudiza y multiplica tu fuerza natural. La asociación no

existe más que para ti y por ti; la sociedad, por el contrario, te reclama como su bien y puede existir sin ti: la sociedad se sirve de ti y tú te sirves de la asociación.

Del partido

Al capítulo de la sociedad pertenece el del «partido», cuyas alabanzas se han cantado en estos últimos tiempos.

En el Estado, el partido tiene su lugar. «Partido, partido, ¡quién no tomaría partido!». Pero el individuo es único, y no es miembro de ningún partido. Libremente se une, y luego se separa libremente. Un partido no es otra cosa que un Estado dentro del Estado, y la paz debe reinar en ese pequeño enjambre de abejas, lo mismo que en el grande. Aun aquellos que proclaman con más energía que es precisa la existencia de una oposición en el Estado, son los primeros en indignarse contra la discordia de los partidos. Prueba de que ellos tampoco quieren más que un solo Estado. Contra el individuo, y no contra el Estado, es la incompatibilidad de todos los partidos.

Nada se oye en nuestros días con más frecuencia, que la exhortación de fidelidad a los partidos; los hombres de partido no desprecian nada tanto como un renegado. Hay que marchar a pies juntillas tras el propio partido, adoptar y aprobar sus principios sin ninguna reserva. En verdad, el mal no es tan grande aquí como en ciertas sociedades, que ligan a sus miembros por leyes o estatutos fijos e inmutables (como las órdenes religiosas, los jesuitas, etc.). Pero el partido cesa de ser una asociación desde el momento en que quiere hacer obligatorios ciertos principios y ponerlos por encima de toda discusión y de toda crítica: es precisamente ese momento el que marca el nacimiento del partido. El partido del absolutismo no puede tolerar en ninguno de sus miembros la menor duda sobre la verdad del principio absolutista. Esa duda no les sería posible más que si fueran bastante egoístas para querer ser todavía alguna cosa fuera de su partido, es decir, para querer ser «imparciales». No pueden ser imparciales más que como egoístas, y no como hombres de partido.

Si eres protestante y perteneces al partido del protestantismo, no puedes más que mantener a tu partido en el buen camino; en rigor, podrías «purificarlo», pero no rechazarlo. ¿Eres cristiano, estás alistado en el partido cristiano? No puedes salir de él en cuanto miembro de ese partido; si haces transgresión de su disciplina, será sólo cuando tu «egoísmo», es decir, cuando tu «imparcialidad» te impulse a ello. Por esfuerzos que hayan hecho los cristianos, hasta Hegel y los comunistas inclusive, para fortificar su partido, han quedado en esto: el cristianismo con-

tiene la verdad eterna, por consiguiente, basta extraerla, demostrarla y completarla.

En suma, el partido es contrario a la «imparcialidad», y esta última es una manifestación del egoísmo. ¿Qué me importa a mí, por otro lado, el partido? Yo encontraré siempre bastantes compañeros que se asocien conmigo, sin prestar juramento a mi bandera.

Si alguno pasa de algún partido a otro, se le llama inmediatamente tránsfuga, desertor, renegado, apóstata, etc. La moral, en efecto, exige que uno se adhiera firmemente a su partido; hacerle traición es mancharse con el crimen de «infidelidad»; pero la individualidad no conoce ni «fidelidad», ni «abnegación»; permite todo, incluso la apostasía, la deserción y lo demás. Inconscientemente, los mismos hombres morales se dejan dirigir por el principio egoísta cuando tienen que juzgar a alguien que abandona su partido para unirse al de ellos; más aún, no tienen ningún escrúpulo en ir a reclutar partidarios en el campo opuesto. Sólo que deberían tener conciencia de una cosa, y es que es necesario obrar de una manera inmoral para obrar de una manera personal, lo que equivale a decir que es preciso saber romper su fe y hasta su juramento si uno quiere determinarse a sí mismo en lugar de dejarse determinar por consideraciones morales.

A los ojos de las gentes de moral rígida, un apóstata se colorea siempre con colores equívocos; no concederán al apóstata fácilmente su confianza, por estar manchado de una «traición», es decir, de una inmoralidad. Ese sentimiento es casi general entre las gentes de cultura inferior. Los más ilustrados están en ese punto, como en todos, inciertos y turbados; la confusión de sus ideas no les permite tener clara conciencia de la contradicción a que necesariamente les lleva el principio de moralidad. No se atreven a acusar abiertamente al apóstata de inmoralidad, porque, en el fondo, ellos mismos predican la apostasía, el paso de una religión a otra, etc.; por otra parte, no se atreven a abandonar su punto de apoyo en la moralidad. ¡Qué excelente ocasión, sin embargo, para echarla por la borda!

Los individuos, los Unicos, ¿forman un partido? ¿Cómo podrían ser Unicos, si perteneciesen a un partido?

¿No se puede, en consecuencia, ser de ningún partido? Entendámonos. Al entrar en vuestro partido y en vuestros círculos, yo concluyo con vosotros una alianza, que durará tanto tiempo como vuestro partido y yo persigamos el mismo objeto. Pero si hoy aún sigo unido a su programa, quizás mañana ya no podré hacerlo y le seré «infiel». El partido no tiene para mí nada de obligatorio, nada que me ligue, y yo no le respeto; si deja de agradarme, me vuelvo contra él.

Los miembros de todo partido que atiende a su existencia y a su conservación, tienen tanta menos libertad, o más exactamente, tanto menos personalidad, y carecen tanto más de egoísmo, cuanto más completamente se someten a todas las exigencias de ese partido. La independencia del partido implica la dependencia de sus miembros.

Un partido, cualquiera que sea, no puede jamás pasarse sin una profesión de fe, porque sus miembros deben creer en su principio y no ponerlo en duda ni discutirlo: debe ser para ellos un axioma cierto e indudable. En otros términos: hay que pertenecer en cuerpo y alma a su partido, de lo contrario no se es verdaderamente un hombre de partido, sino más o menos un individualista. Si la menor duda sobre el cristianismo te asalta, ya no serás un verdadero cristiano. Tú, que habrás tenido la gran impiedad de examinar el dogma y de arrastrar el cristianismo ante el tribunal de tu egoísmo, tú habrás pecado contra el cristianismo, contra la causa de un partido (...) Pero tanto mejor para ti si un pecado no te espanta; tu audaz impiedad va a ayudarte a alcanzar la individualidad.

Así pues, alguien insistirá en preguntar: ¿un individualista no podrá jamás tomar partido? Sí. Pero a condición de no dejarse coger por el partido. El partido no es para él nada más que una parte. El es una parte, y toma a su vez su parte.

Revuelta y revolución

Revolución y revuelta no deben ser consideradas sinónimos. La primera consiste en un trastrueque del estado de cosas existente, del estatuto del Estado o de la sociedad, siendo por tanto un acto político o social. La segunda, implicando inevitablemente una transformación del orden establecido, no toma su punto de partida en esta transformación. Parte más bien del hecho de que los hombres son seres descontentos de sí mismos. No es una leva de soldados, sino un cambio de los individuos, una rebelión que no se preocupa por las instituciones que habrá de producir. La revolución, por el contrario, tiene por objeto el logro de nuevas instituciones. La revuelta nos conduce a no dejarnos manejar más, invitándonos a gestionar por nosotros mismos a nosotros mismos. La revuelta no espera maravillas de las «instituciones» que hayan de venir. Es un combate contra lo que existe. Si ella se produce, lo que existe se cae por su propio peso. La revuelta no hace más que liberar mi yo del estado de cosas existente. El cual, desde el instante en que yo he cambiado, se muere y cae por putrefacción.

Ahora bien, puesto que mi objetivo no es el de arramplar con todo lo que existe, sino el de elevarme por encima de lo que

existe, mis actos no tienen nada de político o de social, no tienen otro objeto que mí mismo y mi individualidad, son «egoístas». Las instituciones son una exigencia de la revolución. La revuelta quiere que se las destruya o que se las eleve. La elección de una constitución, tal era la preocupación de los jefes revolucionarios; toda la historia política de la revolución estaba repleta de luchas y de cuestiones constitucionales, del mismo modo que el talento de los reformadores sociales se ha mostrado extremadamente fértil en instituciones sociales (falansterios y otras). La revuelta, por el contrario, se esfuerza por zafarse de toda constitución.

ANTICRITICA [11]

El texto que sigue está inédito en francés y castellano. Stirner responde en él, en tercera persona, a varios de sus críticos. La primera parte apareció en la tercera entrega de 1845 de la revista Wigand's Vierteljahrschrift, *bajo el título: «Autores de recensiones sobre Stirner». Stirner respondía allí en primer lugar a Ludwig Feuerbach. El autor de* La esencia del cristianismo, *que Stirner había criticado con especial rigor en su libro, había publicado anónimamente, en el segundo volumen de 1845 de la misma revista, un texto: «Sobre* La esencia del cristianismo *en relación con el Unico y su Propiedad». Stirner respondía luego a Moïse Hess, que le había atacado en un pequeño panfleto de veintiocho páginas, aparecido en 1845 en Darmstadt, bajo el título* Los últimos filósofos. *La segunda parte de esta «anticrítica» apareció, bajo el pseudónimo de G. Edward, en la cuarta entrega de 1847 de la revista* Los Epígonos, *de Otto Wigand, bajo el título «Los reaccionarios filósofos, respuesta a* Los sofistas modernos, *de Kuno Fischer». Stirner respondía allí, siempre en tercera persona, a una crítica de Kuno Fischer, que había aparecido en 1847, bajo el título «Los sofistas modernos», en la* Leipziger Revue, *y que estaba principalmente dirigida contra él.*

Lo que interesa al lector de hoy son, sin duda, menos las argucias y las argumentaciones de Stirner frente a sus adversarios, que la manera en que diferencia el «egoísmo» individualista, que es el suyo, del egoísmo vulgar, y en que él concilia su individualismo con el espíritu de asociación.

¿Qué es el egoísmo stirneriano?

Hay una cierta idea de egoísmo, entendido como simple «aislamiento». Pero ¿qué tiene que ver el egoísmo con el aisla-

[11] En *Escritos menores, op. cit.*

miento? ¿Es que Yo (Ego) me hago egoísta si, por ejemplo, rehúyo a los hombres? Sin duda, me aíslo, me quedo a solas, pero no por ello soy más egoísta que otros, que continúan frecuentando a los hombres y experimentando placer en ello. Si me aíslo, es porque no me satisface ya la sociedad; si permanezco aún en ella, es porque los hombres tienen aún mucho que ofrecerme. Permanecer entre ellos no es ser menos egoísta que aislarse.

En la competencia, además, cada uno está aislado. Pero cuando tal vez un día la competencia desaparezca, porque se reconozca la acción común como la más eficaz y provechosa que el aislamiento, ¿es que entonces no será cada cual en las asociaciones tan parecidamente egoísta y a la búsqueda del propio interés? Se replica que, sin embargo, ello no será a expensas del otro, pero por la buena razón de que el otro no deseará estar tan loco a esas alturas como para dejar a cualquiera vivir a sus expensas.

Y, sin embargo, se dice: «Es egoísta el que no piensa más que en sí.» Pero ése sería un hombre que no conoce y que no sabe apreciar ninguna de las alegrías resultantes del interés tomado por el otro, de la consideración que se tiene por el otro. Ese sería un hombre privado de innúmeros placeres, una pobre naturaleza. ¿Por qué, pues, aquel relegado o aquel aislado habrían de ser declarados más egoístas que ricas naturalezas? ¿Es que la ostra es más egoísta que el perro, el negro más egoísta que el alemán, el pobre ropavejero judío despreciado más egoísta que el socialista entusiasta, y el vándalo —destructor de obras de arte que le dejan insensible— más egoísta que el conocedor atento y solícito, con interés y gusto por esas obras? Y si existiera alguien —dejamos abierta la cuestión de saber si puede probarse la existencia de tal caso— que no tuviese ningún interés «humano» en los hombres, que no supiese apreciarles en tanto que hombres, ¿no sería él un pobre egoísta, y no un Egoísta auténtico? (...) Quien ama a un ser humano es, por el hecho de ese amor, más rico que otro que no ama a nadie; pero no vamos a hacer aquí una oposición entre egoísmo y no-egoísmo, pues ambos tipos humanos no hacen más que seguir, cada uno a su manera, su interés respectivo.

«¡Sin embargo, hay que interesarse por los hombres, amar a los hombres!» Pues bien: veamos a dónde vamos a parar con este deber, con este mandamiento de amor. Después de dos mil años, se alimenta el corazón de los hombres con esa máxima y, sin embargo, los socialistas se quejan hoy de que nuestros proletarios sean tratados con menos atención que los esclavos de los antiguos, pese a lo cual esos mismos socialistas predican una vez más, y con gran empaque de voz, este mandamiento de amor.

¿Queréis que los hombres os testimonien interés? Pues bien, abligadles a someterse a pruebas dolorosas para vosotros, y cesad de ser santos ininteresantes, que presentan su santa humanidad como un hábito sagrado, mientras claman como mendicantes: «¡Respeto por nuestra naturaleza humana, que es sagrada!»

El egoísmo de que Stirner se hace protagonista no es lo contrario del amor ni del pensamiento, no es el enemigo de una dulce vida amorosa, ni de la generosidad y el sacrificio, no es hostil a la cordialidad más tierna, no es tampoco enemigo de la crítica, ni del socialismo; en una palabra, no es enemigo de ningún interés, de lo ininteresante: no se opone al amor, sino al amor santo; no al pensamiento, sino al pensamiento santo; no va contra los socialistas, sino contra los socialistas santos, etcétera.

El «exclusivismo» del verdadero egoísta, que se nos quiere presentar como «aislamiento» y «cerrazón» es, por el contrario, una plena participación en aquello que suscita interés, con exclusión de lo que no lo suscita.

El capítulo más importante del libro de Stirner[12], el títulado «Mis relaciones», las relaciones con el mundo y la asociación de Egoístas, no se ha querido presentar como propio de Stirner.

Moise Hess y las dos clases de asociación de egoístas

(...) Hess sostiene que «toda nuestra historia no ha sido otra cosa que la historia de asociaciones egoístas, cuyos frutos —la esclavitud de la antigüedad, la servidumbre romana y la moderna— desde su comienzo y universalmente son bien conocidos por todos nosotros». Para empezar, Hess emplea aquí (...) la expresión «asociación egoísta» en lugar de la de Stirner, «asociación de Egoístas». Sus lectores (...) no tardarán en encontrar exacto e indudable, con toda seguridad, que las asociaciones de que él habla eran realmente «asociaciones egoístas». Pero una asociación, o la mayoría de ellas, que se dejan torear en cuanto a sus intereses más naturales y evidentes, ¿es una asociación de egoístas? ¿Son realmente egoístas quienes se asocian allí donde uno es el esclavo o el siervo del otro? Hay, sin duda, en una sociedad semejante y, por tanto, podría ser denominada una asociación semejante, con visos de verosimilitud, «asociación egoísta»; pero, ¡por favor!, los esclavos no han buscado esta sociedad por egoísmo, sino que están, en su corazón egoísta, contra esas bellas «asociaciones» como las llama Hess.

Aquellas sociedades en que las necesidades de unos están satisfechas a expensas de los otros, o donde, por ejemplo, los

[12] *El Unico y su propiedad.*

unos pueden satisfacer su necesidad de reposo gracias a que los otros hayan de trabajar hasta el agotamiento, pueden llevar una vida fácil porque otros viven en la miseria o mueren de hambre, o incluso pueden vivir en la disipación porque otros son bastante tontos para vivir en la indigencia, etc., aquellas sociedades son denominadas por Hess «asociaciones egoístas»; pero esta última expresión está en Stirner, primeramente, explícitada como «asociación de Egoístas», y en segundo lugar es adecuada, mientras que lo que Hess bautiza con este nombre constituye más bien una sociedad religiosa, una comunidad basada sobre el respeto santo al derecho, la ley y todas las formalidades o ceremonias de la justicia.

Pero sería de otro modo si Hess consintiese en ver a las asociaciones egoístas no sobre el papel, sino en la vida misma. Fausto se encuentra emplazado ante el corazón de tales asociaciones cuando exclama: *Aquí soy un hombre, aquí puedo serlo* (...) Goethe nos lo dice en negro sobre fondo blanco. Si Hess observase atentamente la vida real, a la que parece conceder tanta importancia, tendría delante de sus ojos cientos de asociaciones egoístas de este género, unas efímeras, otras duraderas. Puede ser que en este momento incluso algunos muchachos se encuentren reunidos delante de su ventana en calidad de camaradas de juego; que él les observe, y se dará cuenta de las alegres asociaciones egoístas. Puede que en su lugar encuentre Hess a un amigo, a una mujer querida; en este caso, él puede saber cómo el corazón encuentra el camino del corazón, cómo dos seres se unen egoístamente para gozar el uno del otro, sin que ninguno de los dos «pierda nada» en esa unión. Puede que encuentre buenos compañeros en la calle que le inviten a acompañarle a un café: ¿aceptará él esta invitación para hacerles un servicio amablemente, o bien se unirá a ellos porque se promete encontrar un placer? ¿Han de estarles calurosamente agradecidos los amigos por su «sacrificio», o bien saben que, todos juntos, forman durante una breve hora una «asociación egoísta»?

El «hombre» abstracto de Feuerbach

(...) Feuerbach olvida que «el hombre» no existe, que es una abstracción arbitraria, y le erige en ideal. ¿Cómo asombrarse de que se dirija a fin de cuentas a un ser genérico, misterioso e impersonal, dotado de «poderes» secretos, que a imitación de los dioses griegos respecto a Zeus, le confiere una función politeísta? (...) A este estereotipo, a esta fraseología del «humanismo», Stirner opone la de «Egoísmo». ¿Cómo? ¿Tú exiges de mí que sea «varón»? ¡Pero cómo! «Hombre», «pequeño ser desnudo» y «varón» lo era yo desde la cuna. He ahí, pues, lo que

soy, sin réplica; pero yo soy más que eso: yo soy lo que he llegado a ser por mí mismo, por mi desarrollo, por mi apropiación del mundo exterior, de la historia, etc.; yo soy un «Unico». Pero eso en el fondo tú no lo quieres. Tú no quieres que yo sea un hombre real. Tú no darías un real por mi unicidad. Tú quieres que yo sea «el Hombre», tal como lo has construido, tipo ideal, ejemplar. Tú quieres hacer del «principio igualitario plebeyo» la norma de mi vida.

Principio por principio, exigencia por exigencia, yo te opongo el principio del Egoísmo. Yo quiero ser solamente Yo. Aborrezco la naturaleza, desprecio a los hombres y sus leyes, así como a la sociedad humana y a su amor, con la cual rompo toda relación en general, incluso la del lenguaje. A las pretensiones de vuestro deber, de vuestro «tú debes», a las sentencias de vuestro juicio categórico, opongo en bloque la «ataraxía», la serenidad de mi Yo. Me sirvo del lenguaje por simple condescendencia. Soy el «Indecible», limitado a mis apariciones y a mis epifanías. Os pregunto: ¿No tengo tanta razón como vosotros cuando defiendo el terrorismo de mi yo, descartando todo lo que hay de humano en él, la misma razón que cuando vosotros defendéis con vuestro terrorismo la humanidad, que, sin ambages, me estigmatiza como «no humano», cuando peco contra vuestro catecismo, cuando rehúso dejarme conmover en mi autodisfrute?

¿Hay que decir que Stirner quiere negar con su «Egoísmo» todo lo que pertenece a todos nosotros, declararlo inexistente, que quiere por pura y simple negación hacer tabla rasa de todas las propiedades específicas de nuestra organización social, a la que nadie puede sustraerse? ¿Hay que decir que quiere renunciar a toda comunidad humana, tornarse crisálida, lo que equivaldría, por decirlo así, a suicidarse? Este malentendido es, creo, pasablemente grosero (...). Pero hay en el libro de Stirner una «deducción» de peso, una muy importante y fuerte conclusión que, sin duda, no puede ser leída más que entre líneas, pero que ha escapado completamente a los filósofos. Esto les ocurre porque ellos no conocen al hombre real, ni se conocen a sí mismos en tanto que seres reales; por contra, sólo se preocupan del «Hombre», el «Espíritu» en sí, a priori, el nombre; pero nunca de la cosa ni la persona mismas. Es que Stirner expresa, de forma negativa, por la crítica incisiva e irresistible con que analiza, todas las miradas de la devoción y el sacrificio desinteresado, cosa que, con seguridad, sus gloriosos críticos han querido comprender, una vez más, como una apoteosis del interés personal ciego, del egoísmo más estrecho.

(...) Stirner ha definido él mismo a su libro como la expresión en parte «desventurada» de lo que él quería decir. Es la

obra laboriosa de los mejores años de su vida; y, sin embargo, dice que es en parte «desventurada»: tan fuerte es la corrupción del lenguaje de los filósofos, de los fieles del Estado, de la religión y de otras creencias, lenguaje generador de una confusión de ideas ilimitada.

P. J. PROUDHON

(1809-1865)

El 16 de enero de 1865, Pedro José Proudhon moría en París, con sólo cincuenta y seis años, prematuramente gastado por una enorme labor cerebral. ¿Cómo evocar en pocas palabras la personalidad de este antiguo obrero, hijo de campesinos, hijo de sus obras, autodidacta?

Dejando a un lado todos los demás méritos, ha sido uno de los más grandes escritores de lengua francesa, habiéndole dedicado el crítico literario Sainte-Beuve todo un libro.

El genio de Proudhon era multiforme; sus obras completas (a las que hay que añadir los catorce volúmenes de la «Correspondencia», los cinco volúmenes de «Carnets» en curso de publicación y los manuscritos inéditos de que nos habla la tesis doctoral de Pierre Haubtmann) son impresionantes. Proudhon ha sido a la vez el padre del «socialismo científico», de la economía política socialista y de la sociología moderna, el padre del anarquismo, del mutualismo, del sindicalismo revolucionario, del federalismo y de esta forma peculiar de colectivismo que actualiza hoy la «autogestión». Sus juicios sobre la historia, y especialmente sobre la Revolución francesa, sobre Napoleón, son de una intuitiva perspicacia que le ponen a la altura de Michelet. Por fin, y sobre todo, fue el primero en entrever y en denunciar proféticamente los peligros de un socialismo autoritario, estatal y dogmático.

La revolución de 1848 le da la ocasión de descender, no sin valor, a la arena revolucionaria y, con el segundo Bonaparte, la

audacia subversiva de sus escritos le valió persecuciones, prisión, exilio.

Su espíritu original y paradójico, exagerado por un plebeyo y poderoso verbo, le llevó muy frecuentemente a dejar salir de su cerebro en ebullición el chisporroteo de las ideas más extremadas: sobre la guerra, sobre el progreso, sobre el feminismo, sobre el racismo, sobre el arte, sobre la sexualidad, etc. Predicó una moral fanáticamente puritana. Jamás se desembarazó por completo de la formación cristiana de sus primeros años y, en su obra más monumental[1]*, una de las requisitorias más violentas y aplastantes que haya pronunciado jamás el anticlericalismo, la Justicia aparece, a fin de cuentas, como un sinónimo, apenas diferenciado, de Dios. Jamás logró despojarse de la fuerte impronta idealista que debía a la lectura, por personas interpuestas, de Hegel, y su espíritu acendradamente jurídico permaneció cerrado a la concepción materialista de la historia.*

A la vez revolucionario y conservador, lleno de libertad y de orden, Proudhon ha sido reivindicado por las ideologías más opuestas. Mientras vivió, aunque muy leído y objeto de una publicidad bullanguera, permaneció singularmente solo.

El marxismo, que le debe mucho y que no siempre le atacó de buena fe, le ha eclipsado durante mucho tiempo. Y aunque el marxismo se encuentra tensionado en el plano de la acción entre el blanquismo, el reformismo parlamentario, el anarquismo y el estatismo, y en el plano teórico entre la filosofía hegeliana y la economía política inglesa, es, al menos en apariencia, más coherente que las visiones a veces caóticas de Proudhon. El formidable poder temporal, la dictadura intelectual ejercida hoy en nombre —usurpado— de Marx, en favor de la Revolución de Octubre y de su traición por los epígonos rojos, han hecho daño a la memoria de Proudhon, que hasta ayer estaba poco menos que desconocido, calumniado, olvidado. Se creía dicho todo sobre él al colocarle el epíteto insultante de «pequeño-burgués». Pero hasta en el campo «marxista» se comienza a releer a Proudhon hoy, y a bajar de tono la injuria.

Proudhon joven: autorretrato[2]

Nada tengo que decir de mi vida privada; no concierne a los demás. Siempre he tenido poco gusto por las autobiografías, y por otra parte tampoco me intereso por los asuntos de los

[1] *De la Justicia en la Revolución y en la Iglesia,* 1858.

[2] Extractos de *La Justicia*... II; *Cartas a la Academia de Besançn,* 1837; *Confesiones de un revolucionario para servir a la historia de la revolución de febrero* (1819).

demás. La propia historia, así como la novela, no tienen para mí otro interés que el de las aventuras de la idea, como en nuestra inmortal Revolución.

(...) Nací en Besançon el 15 de enero de 1809. Mi padre era Claude François Proudhon, tonelero, cervecero, natural de Chasnans, cerca de Pontalier, departamento de Doubs. Mi madre era Catherine Simonin, natural de Cordiron, parroquia de Burgille-les-Marnay, del mismo departamento.

Todos mis antepasados por vía paterna y materna fueron labradores francos, exentos de servicios y otras cargas desde tiempo inmemorial.

(...) Hasta los doce años, mi vida casi siempre transcurrió en el campo, ocupado tanto en pequeños trabajos rústicos, cuanto en guardar las vacas. A los cinco años fui boyero. No conozco existencia a la vez más contemplativa y realista más opuesta a este absurdo espiritualismo que constituye el fondo de la educación y de la vida cristiana, que la del hombre de los campos.

(...) Qué placer sentía antaño dejándome caer rodando sobre las altas hierbas que yo hubiera querido ramonear como mis vacas; qué placer corriendo con los pies desnudos sobre las sendas unidas por los setos; qué placer hundiendo mis piernas (...) al recalzar en la tierra profunda y fresca las verdes *turquies*[3]. Más de una vez, en las cálidas mañanas de junio, tuve que quitarme la ropa y darme sobre el césped un baño de rocío.

(...) Apenas si distinguía entonces el yo del no-yo. Yo era todo aquello que podía tocar con la mano, alcanzar con la vista, que me servía para cualquier cosa; no-yo era todo lo que me podía perjudicar, o resistir al yo. Durante todo el día me llenaba de lechugas, de rapónchigos, de escornoceras, de guisantes verdes, de granos de cisquero, de espigas de maíz tostado, de angras de todas clases, endrinas, almecinas, cerezas de monte, zarzarrosas, lambruscas, frutas salvajes; me cebaba con una cantidad de legumbres crudas que hubieran hecho reventar a un pequeño burgués elevado gentilmente, pero que no producían otro efecto sobre mi estómago que el de darme por la tarde un formidable apetito. La madre naturaleza no hace daño a los que la pertenecen.

(...) ¡Cuántos aguaceros he soportado! ¡Cuántas veces, calado hasta los huesos, he secado mis ropas sobre mi cuerpo, al cierzo o al sol! ¡Cuántos baños he tomado a cualquier hora, durante el verano en el estero, durante el invierno en las fuentes! Yo

[3] *Turquie,* nombre dado por los campesinos al maíz (confundido con el trigo llamado de Turquía, pero de hecho originario del Nuevo Mundo).

trepaba por los árboles; me guarnecía en las cavernas: atrapaba a las ranas mientras saltaban, a los cangrejos en sus hoyos, a riesgo de encontrar una salamandra repulsiva; luego, en el acto, asaba mi caza sobre carbones. Hay, del hombre al animal y a todo cuanto existe, simpatías y odios secretos, cuyo sentimiento borra la civilización. Yo quería a mis vacas, con una afección inigual; tenía preferencias por una gallina, por un árbol, por un peñasco. Se me había dicho que el lagarto era amigo del hombre, y yo lo creía sinceramente. Pero yo siempre hice guerra sin cuartel a las serpientes, a los sapos y a las orugas. ¿Qué me hicieron ellas? Ninguna ofensa. No sé; pero la experiencia de los humanos me las ha hecho detestar cada vez más.

Proudhon, tipógrafo

(...) Salido del colegio, me recibió el taller. Tenía diecinueve años. Llegado a productor por mi cuenta, y como cambista, mi trabajo diario, mi instrucción adquirida, mi razón más fuerte me permitían ahondar el problema más que lo que no supe hacer otras veces. Esfuerzos inútiles: las tinieblas se espesaron más y más.

¡Pero, bueno!, decía para mis adentros diariamente al ir escribiendo mis líneas; si por algún medio los productores pudiesen decidir en común la venta de sus productos y servicios en poco más o menos lo que cuesta su producción, y, por consiguiente en lo que valen, sin duda habría menos enriquecidos, a la par que menos fracasos; y, si todo se comprase y vendiese bien y más barato, se vería mucha menos indigencia (...). Ninguna experiencia positiva demuestra que las voluntades y los intereses no puedan estar de tal forma equilibrados que la paz, una paz imperturbable, fuera el fruto de ella, y que la riqueza llegara a ser la nota común (...). Toda la cuestión consiste en encontrar un principio de armonía, de ponderación, de equilibrio.

Tras algunas semanas de trabajo en Lyon primero y luego en Marsella, faltando siempre el trabajo[4], me dirigí hacia Toulon, a donde llegué con tres francos y medio, mi último dinero. Nunca estuve más animado, más confiado, que en este instante crítico. Aún no había aprendido a calcular el debe y el haber de la vida; era joven. Pero en Toulon no encontré trabajo: llegaba demasiado tarde, me había faltado la «mecha» por veinticuatro horas. Una idea me vino a la cabeza, verdadera inspiración de la época: mientras que los obreros de París que no

---

[4] El trabajo de Proudhon consistía en la tipografía de «labeur», en plan artesanal, distinta de la más mecanizada «de presse».

tenían trabajo atacaban al gobierno, yo decidí por mi parte dirigir una requisitoria a la autoridad.

Fui al Ayuntamiento y solicité hablar con el alcalde. Llevado a la presencia del magistrado, saqué delante de él mi pasaporte:

—He aquí, señor —le dije yo— un papel que me ha costado dos francos y que, tras investigaciones respecto a mi persona llevadas a cabo por el comisario de policía de mi distrito, asistido por dos testigos conocidos, me promete, junto a las autoridades civiles y militares, concederme asistencia y protección en caso de necesidad. Debéis saber, señor alcalde, que soy compositor de imprenta, que desde París busco trabajo sin encontrarle, y que estoy al límite de mis ahorros. El robo está prohibido, la mendicidad también; pero la renta no la tiene todo el mundo. Queda el trabajo, cuya garantía puede satisfacer el objeto de mi pasaporte. En consecuencia, señor alcalde, vengo a ponerme a su disposición.

Yo era de la raza de aquellos que, un poco más tarde, tomaron por divisa *¡Vivir trabajando o morir combatiendo!*, que en 1848 decidieron *tres meses de miseria* en la República, y que, en junio, escribieron sobre su bandera: *¡Pan o plomo!* Carecía de razón, lo confieso hoy: que mi ejemplo ilustre a mis semejantes.

Aquel a quien yo me estaba dirigiendo era un hombre pequeño, regordete, mofletudo, satisfecho; un hombre que llevaba gafas con patillas de oro y que, ciertamente, no estaba preparado para este asalto mío. Tomé nota de su nombre: me gusta conocer a los que amo. Era un tal señor Guieu, llamado Tripette o Tripatte, antiguo procurador, nuevo hombre, descubierto por la dinastía de Julio y que, aunque rico, no desdeñaba una beca de colegio para sus hijos. Debió tomarme por un escapado de la insurrección que venía a agitar en París con ocasión del entierro del general[5].

—Señor —me dijo brincando en su sillón—, vuestra reclamación es insólita y usted interpreta mal su pasaporte. El pasaporte quiere decir que, si se os ataca, si se os roba, la autoridad correrá a defenderos. Eso es todo.

—Perdón, señor alcalde. La ley, en Francia, protege a todo el mundo, incluso a los culpables a los que reprime. El gendarme no tiene derecho a golpear al asesino a quien captura, a no ser en caso de legítima defensa. Si un hombre va a prisión, el director no puede apropiarse sus efectos. El pasaporte, así como el carnet, de los cuales estoy previsto, implica para el obrero algo más que eso, o no significa nada.

---

[5] Las exequias del general Maximilien Lamarque (1770-1832) acababan de ser la ocasión para una imponente manifestación popular que degeneró en motín.

—Señor, voy a daros quince céntimos por lugar, para que volváis a vuestro país. Esto es todo lo que yo puedo hacer por usted. Mis atribuciones no dan más de sí.

—Eso, señor alcalde, es una limosna, y yo no la quiero. Pues, cuando esté de vuelta al país en el que acabo de saber que no hay nada que hacer, iré a buscar al alcalde de mi comunidad lo mismo que acabo de hacer con usted, de suerte que mi vuelta habrá costado 18 francos al Estado, sin utilidad para nadie.

—Señor, eso no entra en mis atribuciones...

No salía de ahí. Rechazado con estacazo en el terreno de la legalidad, traté de ensayar otro camino. Acaso, me decía yo, el hombre vale más que el funcionario: aire plácido, figura cristiana a excepción de la mortificación; pero los mejor alimentados son también los mejores.

—Señor —volví a decirle—, dado que vuestras atribuciones no os permiten dar cauce a mi petición, dadme un consejo. En caso de necesidad puedo ser útil en algún otro lugar que no fuere en una imprenta, y por otra parte, no repugno a nadie. Usted conoce la localidad: ¿qué puedo hacer en ella, qué me aconseja?

—Señor, os aconsejo que os retiréis.

Miré de arriba abajo al personaje (...).

—Está bien, señor alcalde —le dije apretando los dientes—; os prometo recordar esta audiencia.

Y abandonando el Ayuntamiento, salí de Toulon por la puerta de Italia (...). Desde hace dos años recorro el mundo estudiando, interrogando al pequeño pueblo del que yo me encuentro más próximo por mi condición social: sin tiempo para leer apenas, y menos aún para escribir.

(...) Tal ha sido hasta este día, y tal sigue siendo mi vida al presente: poblando los talleres, testificando de los vicios y de las virtudes populares, comiendo mi pan ganado cada día con el sudor de mi frente, obligado, con mis módicos ingresos, a ayudar a mi familia y a contribuir a la educación de mis hermanos. Y en medio de todo eso, meditando, filosofando, recogiendo cosas menores de observaciones imprevistas.

Fatigado por la condición precaria y miserable de obrero, quise al fin tratar, juntamente con alguno de mis compañeros, de organizar un pequeño establecimiento de imprenta. Las magras economías de los dos amigos fueron puestas en común, y todo el dinero de sus familias lanzado igualmente a esta lotería. Pero el juego pérfido de los azares ha truncado nuestra esperanza: orden, trabajo, economía, nada ha servido. De los dos socios, el uno ha ido a un rincón del bosque a morir de agotamiento y de desesperanza; el otro, no sabe cómo arrepentirse de haber malgastado el último bocado de pan de su padre.

(...) Mi vida pública comienza en 1837 en plena corrupción felipista[6]. La Academia de Besançon tenía que decidir la concesión de la beca trienial legada por M. Suard, secretario de la Academia francesa y destinada a los jóvenes del Franco Condado sin fortuna con deseo de cursar carreras de letras o de ciencias. Yo me puse a la cola. En la memoria que dirigí a la Academia, y que existe en sus archivos, escribía:

«Nacido y elevado al seno de la clase obrera, perteneciendo a ella todavía por el corazón y el afecto, sobre todo por la comunidad de sufrimientos y de votos, mi mayor alegría —si obtuviese la aceptación de la Academia— sería la de trabajar sin tregua por la filosofía y la ciencia, con toda la energía de mi voluntad y de todas las potencias de mi espíritu en la mejora física, moral e intelectual de aquellos a los que me complazco en llamar hermanos y compañeros para extender entre ellos las simientes de una doctrina a la que conceptúo como la ley del mundo moral; y quedo a la espera del éxito de mis esfuerzos para encontrarme ya, señores, como su representante frente a ustedes.»

Mi protesta, como se ve, data de lejos. Yo era aún joven y lleno de fe cuando pronuncié estas palabras. Mis conclusiones dirán si yo he sido fiel a ellas. Mi socialismo ha recibido el bautismo de una compañía sabia; he tenido por madrina una academia; y si mi vocación, decidida desde hace tiempo, hubiese podido torcerse, el coraje que entonces recibí de mis honorables compatriotas la hubiera confirmado sin desviaciones.

En seguida me puse a ello. No fui a pedir la luz a las escuelas socialistas de esta época, que ya comenzaban a pasar de moda. También evité a los hombres de partido y a los periodistas, demasiado ocupados con sus luchas diarias como para pensar en las consecuencias de sus propias ideas. Tampoco he conocido las sociedades secretas. Todo este mundo me parecía alejarse del fin que perseguía, lo mismo que los eclécticos y los jesuitas.

Comencé mi trabajo de conspiración solitaria por el estudio de las antigüedades socialistas, necesario, a mi entender, para determinar la ley teórica y práctica del movimiento. Tales antigüedades las encontré en primer lugar en la Biblia. Hablando a cristianos, la Biblia debía ser para mí la primera de las autoridades. Una memoria sobre la institución sabática, considerada desde el punto de vista moral, higiénico, familiar y ciudadano, me valió una medalla de bronce de mi academia. A partir de la fe con que me había sido concedida, me precipité, con la cabeza

---

[6] Es decir, bajo el reinado de Louis-Philippe (1830-1848).

baja, a la razón pura y ya —cosa singular y para mí de buen augurio— por hacer de Moisés un filósofo y socialista, recibía aplausos. Si yo estoy ahora en el error, éste no es mío solo: ¿hubo alguna vez seducción parecida?

Pero, sobre todo, yo estudiaba para llevar a la práctica. Me cuidaba poco del palmarés académico; no era mi oficio llegar a sabio, y mucho menos literato o arqueólogo. Por ello abordé a continuación la economía política.

Yo había tomado como regla de mis juicios que todo principio que, llevado a sus últimas consecuencias, llevara a una contradicción, debería ser tenido por falso y negado, y que, si este principio había dado lugar a una institución, la institución misma debía ser considerada como ficticia, como utopía.

Provisto de este criterio, elegí como sujeto de experiencia lo que yo había encontrado de más antiguo, de más respetable, de más universal, de menos controvertido: la propiedad. Sabido es lo que me pasó. Tras un largo, minucioso y, sobre todo, imparcial análisis, llegué, como un algebrista conducido por sus ecuaciones, a esta conclusión sorprendente: la propiedad, sea cual fue el lado desde el que se la vea, es una idea contradictoria. Y la negación de la propiedad, que implicaba la de autoridad, me hizo deducir inmediatamente, a partir de mi definición, este corolario no menos paradójico: la verdadera forma de gobierno es *la anarquía*.

(...) Creía que mi trabajo era lo bastante inquietante por sí mismo como para merecer la atención del público y despertar la solicitud de los sabios. Dirigí mi memoria a la Academia de ciencias morales y políticas: la acogida benevolente que recibió los elogios que le dedicó el señor Blanqui[7], todo ello me indujo a pensar que la Academia, sin hacerse responsable de mi teoría, estaría satisfecha de mi trabajo, y yo continué mis investigaciones.

La dialéctica, empero, me emborrachó: un cierto fanatismo, particular a los lógicos, se me había subido al cerebro, y había hecho de mi memoria un panfleto. La tribuna de Besançon, habiendo creído deber castigar este trabajo, hizo que yo fuera llevado ante la audiencia del departamento de Doubs, bajo la cuádruple inculpación de ataque a la propiedad, de excitación al desprecio al gobierno, de ultraje a la religión y a las costumbres. Hice lo que pude para explicar al jurado cómo, en el estado actual de la circulación mercantil, el valor útil y el valor de cambio, al ser dos cantidades inconmensurables y en perpetua oposición, hacían de la propiedad algo completamente ilógico e inestable, y que tal es la razón por la cual los trabajadores son

---

[7] Adolphe Blanqui (1798-1854), economista burgués, hermano del gran revolucionario Auguste Blanqui.

cada vez más pobres, a la vez que los propietarios son cada vez menos ricos [8]. El jurado pareció no comprender gran cosa de mi demostración: dijo que esto era materia científica, por lo tanto fuera de su competencia, y dio en mi favor un veredicto de absolución.

LA PROPIEDAD ES EL ROBO [9]

Si tuviera que contestar a la siguiente pregunta: ¿Qué es la esclavitud?, y respondiera en pocas palabras: es el asesinato, mi pensamiento, desde luego, sería comprendido. No necesitaría de grandes razonamientos para demostrar que el derecho de quitar al hombre el pensamiento, la voluntad, la personalidad, es un derecho de vida y muerte, y que hacer esclavo a un hombre es asesinarle. ¿Por qué razón, pues, no puedo contestar a la pregunta ¿qué es la propiedad?, diciendo concretamente: la propiedad es un robo, sin tener la certeza de no ser comprendido, a pesar de que esta segunda afirmación no es más que una simple transformación de la primera?

Me decido a discutir el principio mismo de nuestro gobierno y de nuestras instituciones, la propiedad; estoy en mi derecho. Puedo equivocarme en la conclusión que de mis investigaciones resulte; estoy en mi derecho. Me place colocar el último pensamiento de mi libro en su primera página; estoy también en mi derecho.

Un autor enseña que la propiedad es un derecho civil, nacido de la ocupación y sancionado por la ley; otro sostiene que es un derecho natural, que tiene por fuente el trabajo; y estas doctrinas tan antitéticas son aceptadas y aplaudidas. Yo creo que ni el trabajo, ni la ocupación, ni la ley, pueden engendrar la propiedad, pues ésta es un efecto sin causa. ¿Se puede censurar por ello? ¿Cuántos comentarios producirán estas afirmaciones?

¡La propiedad es el robo! ¡He aquí el toque de rebato del 93! ¡La turbulenta agitación de las revoluciones!...

Tranquilízate, lector; no soy, ni mucho menos, un elemento de discordia, un instigador de sediciones. Me limito a anticipar algunos días la historia; expongo una verdad cuyo esclarecimiento no es posible evitar. Escribo, en una palabra, el preámbulo de nuestra constitución futura. Esta definición, que te parece peligrosísima, la propiedad es el robo, bastaría para conjurar el rayo de las pasiones populares si nuestras preocupaciones nos permitiesen comprenderla. Pero ¡cuántos intereses y prejuicios no se

---

[8] Nótese que esta afirmación preludia la de Marx, el cual acusará por ella, sin motivo, a Proudhon. *(N. del T.)*

[9] Extracto de *Qué es la propiedad*, 1840.

oponen a ello! La filosofía no cambiará jamás el curso de los acontecimientos: el destino se cumplirá con independencia de la profecía. Por otra parte, ¿no hemos de procurar que la justicia se realice y que nuestra educación se perfeccione?

—¡La propiedad es el robo! ¡Qué inversión de ideas! Propietario y ladrón fueron en todo tiempo expresiones contradictorias, de igual modo que sus personas son entre sí antipáticas; todas las lenguas han consagrado esa antinomia. Ahora bien, ¿con qué autoridad podréis impugnar el asentimiento universal y dar un mentís a todo el género humano? ¿Qué sois para quitar la razón a los pueblos y a la tradición?

—¿Qué puede importarte, lector, mi humilde personalidad? He nacido, como tú, en un siglo en que la razón no se somete sino al hecho y a la demostración; mi nombre, lo mismo que el tuyo, es el de buscador de la verdad[10]; mi misión está consignada en estas palabras de la ley: Habla sin odio y sin miedo, di lo que sepas. La obra de la humanidad consiste en construir el templo de la ciencia, y esta ciencia comprende al hombre y a la naturaleza. Pero la verdad se revela hoy a todos, a Newton y a Pascal hoy, al pastor en el valle y al obrero en el taller, mañana. Cada cual aporta su piedra al edificio, y, una vez realizado, desaparece. La eternidad nos precede, la eternidad nos sigue; entre los infinitos, ¿qué puede importar a nadie la situación de un simple mortal?

Olvídate, pues, lector, de mi nombre, y fíjate solamente en mis razonamientos. Despreciando el consentimiento universal, pretendo rectificar el error universal; apelo a la conciencia del género humano. Ten el valor de seguirme, y, si tu voluntad es sincera, si tu conciencia es libre, si tu entendimiento sabe unir dos proposiciones para deducir una tercera, mis ideas llegarán infaliblemente a ser tuyas. Al empezar diciéndote mi última palabra, he querido advertirte, no incitarte; porque creo sinceramente que si me prestas tu atención obtendré tu asentimiento. Las cosas que voy a tratar son tan sencillas, tan evidentes, que te sorprenderá no haberlas advertido antes, y exclamarás: «No había reflexionado sobre ello.» Otras obras te ofrecerán el espectáculo del genio apoderándose de los secretos de la naturaleza y publicando sublimes pronósticos; en cambio en estas páginas únicamente encontrarás una serie de investigaciones sobre lo justo y el derecho, una especie de comprobación, de contraste de tu propia conciencia. Serás testigo presencial de mis trabajos y no harás otra cosa que apreciar su resultado.

Por lo demás, no tengo sistema: vengo a pedir el fin del privilegio, la abolición de la esclavitud, la igualdad de derechos, el

---

[10] En griego, *skeptikos*: examinador, filósofo que hace profesión de la búsqueda de la verdad (nota de Proudhon).

imperio de la ley. Justicia, nada más que justicia; tal es la síntesis de mi empresa; dejo a los demás el cuidado de ordenar el mundo.

Un día me dije: ¿Por qué tanto dolor y tanta miseria en la sociedad? ¿Debe ser el hombre eternamente desgraciado? Y sin fijarme en las explicaciones opuestas de esos arbitristas de reformas, que achacan la penuria general, unos a la cobardía e impericia del poder público, otros a las revoluciones y motines, aquéllos a la ignorancia y consunción generales; cansado de las interminables discusiones de la tribuna y de la prensa, he querido profundizar yo mismo la cuestión. He consultado a los maestros de la ciencia, he leído cien volúmenes de filosofía, de derecho, de economía política e historia... ¡Y quiso Dios que viniera en un siglo en que se ha escrito tanto libro inútil! He realizado supremos esfuerzos para obtener informaciones exactas, comparando doctrinas, oponiendo a las objeciones las respuestas, haciendo sin cesar ecuaciones y reducciones de argumentos, aquilatando millares de silogismos en la balanza de la lógica más pura. Pero, es preciso decirlo, pude comprobar el verdadero sentido de estas palabras tan vulgares como sagradas: Justicia, equidad, libertad; que acerca de cada uno de estos conceptos, nuestras ideas son completamente confusas, y que, finalmente, esta ignorancia es la única causa del pauperismo que nos degenera y de todas las calamidades que han afligido a la humanidad.

Ante una conclusión tan grave, me atemoricé, llegando a dudar de mi razón. ¡Cómo! —exclamé—, lo que nadie ha visto ni oído, lo que no pudo penetrar la inteligencia de los demás hombres, ¿has logrado tú descubrirlo? ¡Detente, desgraciado, ante el temor de confundir las visiones de tu cerebro enfermo con la realidad de la ciencia! (...)

Resolví entonces someter a una segunda comprobación mis juicios, y como tema de mi nuevo trabajo, fijé las siguientes proposiciones: ¿Es posible que en la aplicación de los principios de la moral se haya equivocado unánimemente la humanidad durante tanto tiempo? ¿Cómo y por qué ha padecido ese error? ¿Y cómo podrá subsanarse éste, siendo universal?

Estas cuestiones, de cuya solución hacía depender la certeza de mis observaciones, no resistieron durante mucho tiempo el análisis.

(...) Sí, todos los hombres creen y sienten que la igualdad de condiciones es idéntica a la igualdad de derecho; que propiedad y robo son términos sinónimos; que toda preeminencia social otorgada, o mejor dicho, usurpada so pretexto de superioridad de talento y de servicio, es iniquidad y latrocinio: todos los hombres, afirmo yo, poseen estas verdades en la intimidad de su alma; se trata de hacer que las adviertan, simplemente.

Adveniмiento de la libertad[11]

La comunidad[12] es opresión y servidumbre. El hombre quiere de buen grado someterse a la ley del deber, servir a su patria, corresponder a sus amigos, pero quiere también trabajar en lo que le plazca, cuando le plazca, como le plazca; quiere disponer de sus horas, no obedecer más que a la necesidad; elegir sus amigos, sus recreos, su disciplina de estudio; servir por razón, no por orden; sacrificarse por egoísmo, no por una obligación servil. La comunidad es esencialmente contraria al libre ejercicio de nuestras inclinaciones más nobles, a nuestros sentimientos más íntimos: todo lo imaginable por conciliarla con las exigencias de la razón individual y la voluntad no haría más que cambiar las cosas conservando el nombre; pero si buscamos la verdad con buena fe, debemos evitar disputar por palabras solamente.

Así, la comunidad viola la autonomía de la conciencia y la igualdad: la primera, porque comprime la espontaneidad del espíritu y del corazón, el libre arbitrio en la acción y en el pensamiento; la segunda, porque recompensa con una igualdad del bienestar el trabajo y la pereza, el talento y la bestialidad, el vicio mismo y la virtud.

(...) ¿Qué forma de gobierno hemos de preferir, en consecuencia?

—Bien, preguntadlo, respondo sin duda a cualquiera de mis jóvenes lectores. ¿Que si soy republicano?

—Republicano, sí; pero esta palabra no significa nada. *Res publica* es cosa pública. Así que quien desea la cosa pública en cualquier forma de gobierno puede decirse republicano. Los reyes también son republicanos.

—Bueno, ¿que si soy demócrata?

—No.

—¿Monárquico entonces?

—No.

—¿Constitucional?

—Dios me libre.

—¿Aristócrata entonces?

—Nada de eso.

—¿Que si un gobierno mixto?

—Menos aún.

—¿Que qué soy yo entonces?

—Soy anarquista.

—Ah, ya os entiendo —dice el joven—: os burláis, os reís del gobierno.

---

[11] El título es nuestro.

[12] Por «comunidad» entiende Proudhon, como él mismo dice, el «sistema comunista», una «tiranía mística y anónima», «la persona humana destituida de sus prerrogativas».

—En modo alguno: acabáis de escuchar mi profesión de fe seria y maduramente reflexionada; aunque muy amigo del orden, soy, en toda la fuerza del término, anarquista. Escuchadme.

El hombre, para llegar a la más pronta y perfecta satisfacción de sus necesidades, busca una regla; en el comienzo, esta regla es para él viva, visible y tangible: ella es su padre, su maestro, su rey. Cuanto más ignorante es el hombre, más obediente es y más confianza tiene en su guía, que creerá absoluta. Pero el hombre cuya ley es la de conformarse a la regla, es decir, descubrirla por la reflexión y el razonamiento, ese hombre razona por encima de las órdenes de sus jefes: pues bien, un razonamiento así es una protesta contra la autoridad, un comienzo de desobediencia. Desde el momento en que el hombre busca los motivos de la voluntad soberana, desde ese momento es el hombre un rebelde. Si ya no obedece porque el rey manda, sino porque el rey demuestra, puede afirmarse que a partir de entonces ya no reconoce a ninguna autoridad, y que ha hecho de sí mismo su propio rey. ¡Ay de aquél que ose conducirle sin ofrecerle, como sanción de sus leyes, más que el respeto de una mayoría, pues, tarde o temprano, la minoría se hará mayoría, y ese déspota imprudente será aniquilado y todas sus leyes reducidas a la nada.

A medida que la sociedad se aclara, la autoridad real disminuye, y éste es un hecho del que toda la historia da pruebas. Al nacer las naciones, a los hombres les gusta reflexionar y razonar: sin métodos, sin principios, no sabiendo ni siquiera usar de su razón, no saben si están en lo justo o si se engañan. Entonces, la autoridad de los reyes es inmensa, pues ningún conocimiento adquirido viene a contradecirles. Pero poco a poco la experiencia proporciona hábitos, y éstos costumbres; luego las costumbres se formulan como máximas, se transfieren en principios; en una palabra, se traducen en leyes, a las cuales el rey, ley viva, está obligado a rendir tributo. Viene un tiempo en que las costumbres y las leyes se multiplican tanto, que la voluntad del príncipe está, por decirlo así, abrazada por la voluntad general. Y así, al tomar la corona, estará obligado a jurar que gobernará conforme a los usos y costumbres, y que él no será más que el poder ejecutivo de una sociedad cuyas leyes se han hecho sin su concurso.

Hasta entonces, todo ocurre de una manera instintiva y, por decirlo así, a espaldas de las partes. Pero veamos el término fatal de este movimiento.

A fuerza de instruirse y de adquirir ideas, el hombre acaba por adquirir la idea de ciencia, es decir, la idea de un sistema de conocimientos conforme a la realidad de las cosas, y deduce de la observación. Busca entonces la ciencia o el sistema de los cuerpos brutos, el sistema de los cuerpos organizados, el sistema del espíritu humano, el sistema del mundo: ¿cómo no habría de buscar igualmente el sistema de la sociedad? Pero, en llegando a tal

punto, comprende que la verdad o la ciencia es algo completamente independiente de la voluntad soberana, de la opinión de las mayorías y de las creencias populares; que reyes, magistrados y pueblos, en tanto que voluntades, no son nada para la ciencia, no mereciendo consideración. Comprende a la vez que, si el hombre ha nacido sociable, la autoridad de su padre sobre él cesa el día en que, una vez formada su razón y hecha su educación, llega a ser el asociado de su padre; que su verdadero jefe y su rey es la verdad demostrada; que la política es una ciencia, no una trapacería; y que la función del legislador se reduce, en último análisis, a la búsqueda metódica de la verdad.

Así, en una sociedad dada, la autoridad del hombre sobre el hombre está en razón del desarrollo intelectual al que esta sociedad ha llegado, y la duración probable de esta autoridad puede calcularse sobre el deseo más o menos general de un gobierno verdadero, es decir, de un gobierno según la ciencia. Y a la vez que el derecho de la fuerza y el derecho de la astucia se restringen ante la determinación cada vez más acendrada de la justicia para llegar a extenderse en la legalidad, así también la soberanía de la voluntad cede ante la soberanía de la razón, y acabará por capitular ante un socialismo científico [13]. La propiedad y la realeza están en derribo desde el comienzo del mundo; así como el hombre busca la justicia en la igualdad, la sociedad busca el orden en la anarquía.

Anarquía, ausencia de amo, de soberano [14], tal es la forma de gobierno a la que nos acercamos todos los días, y que el hábito inveterado de tomar al hombre por regla y a su voluntad por ley nos hace mirar como colmo del desorden y la expresión del caos. Se cuenta que un burgués de París del siglo XVIII, habiendo oído decir que en Venecia no había rey, no podía salir de su asombro, creyendo morir de risa ante la noticia de una cosa tan ridícula. Tal es nuestro prejuicio: en la medida en que existimos, queremos un jefe o jefes, y en este mismo momento tengo en la mano un folleto cuyo autor, celoso comunista, sueña, como otro Marat, con la dictadura.

(...) Esta síntesis de la comunidad y de la propiedad la denominaremos libertad.

Para determinar la libertad, no unimos sin discernimiento la comunidad y la propiedad, lo que sería un eclecticismo absurdo. Buscamos por un método analítico lo que cada una de ellas contienen de verdadero, de conforme a la naturaleza y a las leyes de la sociabilidad, eliminando cuanto de espóreo contengan. Y el

---

[13] Nótese que también Proudhon reivindica para sí el «socialismo científico», lo que por lo demás es algo común a los mismos «socialistas utópicos». *(N. del T.)*

[14] El sentido ordinariamente atribuido a la palabra anarquía es ausencia de principio, de regla, sinonímico de desorden (nota de Proudhon).

resultado da una expresión adecuada a la forma natural de la sociedad humana; es una palabra, la libertad.

La libertad es igualdad porque la libertad no existe más que en el estado social, y porque fuera de la legalidad no hay sociedad.

La libertad es anarquía, porque no admite el gobierno de la voluntad, sino solamente la autoridad de la ley, es decir, de la necesidad.

La libertad es variedad infinita, porque respeta todas las voluntades, dentro de los límites de la ley.

La libertad es proporcionalidad, porque deja todo el campo a la ambición del mérito y a la emulación de la gloria.

La libertad es esencialmente organizadora: para asegurar la igualdad entre los hombres, el equilibrio entre las naciones, es preciso que la agricultura y la industria, los centros de instrucción, de comercio y de almacén, se distribuyan según las condiciones geográficas y climatológicas de cada país, la clase de productos, el carácter y los talentos naturales de sus habitantes, etc., en proporciones tan justas, tan sabias, tan bien combinadas, que ningún lugar presente excesos ni defectos de población, de consumo y de producto. Ahí comienza la ciencia del derecho público y del derecho privado, la verdadera economía política.

(...) La política es la ciencia de la libertad; el gobierno del hombre por el hombre, sea cual fuere el nombre bajo el que se desarrollase, es opresión; la más alta perfección de la sociedad está en la unión del orden y la anarquía.

El fin de la antigua civilización ha llegado; bajo un nuevo sol, la faz de la tierra va a renovarse. Dejemos que una generación crezca, dejemos morir en el desierto a los viejos prevaricadores: la tierra santa no cubrirá sus huesos. Hombre joven a quien la corrupción del siglo indigna y a quien el celo de la justicia devora: si amas a la patria, si te afecta el interés de la humanidad, atrévete a abrazar la causa de la libertad. Abandonad vuestro viejo egoísmo, lánzate a la vida popular de la igualdad que nace; allí, vuestra alma remozada experimentará una savia y un vigor desconocidos; vuestro genio adormecido reencontrará una indomable energía; vuestro corazón, ya acaso envejecido, rejuvenecerá. Todo cambiará de aspecto ante vuestros ojos depurados: sentimientos nuevos harán nacer en vosotros nuevas ideas; religión, moral, poesía, arte, lenguaje, os aparecerán en una forma más grande y más bella; y, ya con vuestra nueva fe, entusiasta y reflexiva, saludaréis la aurora de la regeneración universal.

EL SISTEMA DE LAS CONTRADICCIONES ECONOMICAS [15]

(...) Comprendí que, para adquirir la inteligencia de las revoluciones de la sociedad, lo que había que hacer primero era cons-

[15] Extraído de *Confesiones de un revolucionario.*

truir la serie entera de sus antinomias, el sistema de sus contradicciones.

Me sería difícil dar una idea de esta obra a aquellos que no la han leído[16]. Trataré, empero, sirviéndome del lenguaje que hoy todo el mundo comprende, el del tenedor de libros, de darme a entender, pues si en pocas líneas pudiese dar una idea neta de lo que considero el verdadero método económico, sería difícil que tal idea no forzase pronto todas las convicciones.

En mis primeras memorias, que atacaban de frente el orden establecido, yo decía, por ejemplo, que la propiedad es el robo. Se trataba de protestar, de poner, por así decirlo, en relieve la nada de nuestras instituciones. Entonces no tenía otra cosa en que ocuparme. Igualmente, en la memoria en que demostraba paso a paso esta proposición sorprendente, tuve cuidado de precaver contra cualquier conclusión comunista.

En el *Sistema de contradicciones económicas*, tras haber recordado y confirmado mi primera definición, añado otra contraria, pero fundada sobre consideraciones de otro orden, que no podían ni destruir la primera argumentación, ni ser destruidas por ella: la propiedad es la libertad. La propiedad es el robo; la propiedad es la libertad: ambas proposiciones son igualmente demostradas y subsisten una al lado de la otra en el *Sistema de las contradicciones.*

Opero del mismo modo en cada una de las categorías económicas, en la división del trabajo, en la competencia, en el Estado, en el crédito, en la comunidad, etc., mostrando golpe a golpe cada una de las ideas, y en consecuencia el lado positivo y negativo que ellas engendran, y cómo dan lugar a una doble serie de resultados diametralmente opuestos, y siempre concluyo en la necesidad de un acuerdo, conciliación o síntesis. La propiedad aparecía, pues, aquí, con su razón de ser y con su razón de no ser, es decir, como elemento bifaz del sistema económico y social.

Expuesto esto así, ha parecido sofístico, contradictorio, equívoco, de mala fe. Pero voy a tratar de hacerlo más inteligente, retomando el ejemplo de la propiedad.

La propiedad, considerada en el conjunto de las instituciones sociales, tiene por decirlo así dos cuentas abiertas: una es la de los bienes que procura y que derivan directamente de su esencia; otra es la de los inconvenientes que produce, de los gastos que comporta y que resultan, como los bienes, también directamente de su naturaleza. Pasa lo mismo con la concurrencia, el monopolio, el Estado, etc.

---

[16] Se trata del libro *Sistema de las contradicciones económicas o filosofía de la miseria,* 2 volúmenes, 1846, al que Marx responderá al año siguiente con su obra *Miseria de la filosofía.*

En la propiedad, como en todos los elementos económicos, el mal o el abuso es inseparable del bien, exactamente como, en la contabilidad por partida doble, el debe es inseparable del haber. Uno engendra necesariamente al otro. Querer suprimir los abusos de la propiedad es destruirla, lo mismo que suprimir un artículo de una cuenta corriente es destruir su crédito. Todo lo que se puede hacer contra los abusos o inconvenientes de la propiedad es sintetizarla, fusionarla, organizarla o equilibrarla con un elemento contrario, que sea con respecto a ella lo que el acreedor es respecto al deudor, el accionista respecto al comanditario, etc. (tal será por ejemplo la comunidad), de tal modo que, sin que los dos principios se alteren o destruyan mutuamente, el bien de uno venga a cubrir el mal del otro, como en un balance las partes, después de haber sido recíprocamente soldadas, conducen a un resultado final que es o todo pérdida o todo beneficio.

La solución del problema de la miseria consiste, pues, en elevar a una más alta expresión la ciencia del contable, en escriturar la sociedad, en establecer el activo y el pasivo de cada institución tomando por cuentas generales o divisiones del gran libro social no ya los términos de la compatibilidad ordinaria, de capital, de caja, de mercancías generales, de giros, de envíos, etc., sino los de la filosofía de la legislación y de la política: competencia y monopolio, propiedad y comunidad, ciudadano y Estado, hombre y Dios, etc. En fin, y para acabar mi comparación, es preciso tener al día las escrituras, es decir, determinar con exactitud los derechos y los deberes, para poder, en cada momento, constatar el orden o el desorden y presentar el balance.

He consagrado dos volúmenes a explicar los principios de esta compatibilidad que yo llamaría, si se quiere, trascendente: he repetido cien veces, después de febrero [17] estas ideas elementales, comunes a la teneduría de libros y a la metafísica. Los economistas rutinarios se han reído ante mis narices; los ideólogos políticos me han invitado cortesmente a escribir para el pueblo. Y aquellos cuyos intereses yo había tomado más cordialmente, me han tratado aún peor.

Los comunistas no me perdonan haber hecho la crítica de la comunidad como si una nación fuese un pulpo, no existiendo al lado del derecho individual el social.

Los propietarios me tiran a matar por haber dicho que la propiedad, sola y por sí misma, es el robo, como si la propiedad no extrajese todo su valor (la renta) de la circulación de los productos y por consiguiente no expresase un hecho superior a ella: la fuerza colectiva, la solidaridad del trabajo.

Los políticos, en fin, cualquiera que fuese su bandera, repugnan invenciblemente a la anarquía, a la que toman por el des-

[17] La revolución parisina de febrero de 1848.

orden, como si la democracia pudiese realizarse de otro modo que mediante la distribución de la autoridad y como si el verdadero sentido de la palabra democracia no fuese la destitución del gobierno.

(...) En la sociedad, la teoría de las antinomias es a la vez la representación y la base de todo movimiento. Las costumbres y las instituciones pueden variar de pueblo a pueblo, como los oficios y las mecánicas varían de siglo en siglo, de ciudad a ciudad; pero las leyes que rigen sus evoluciones son inflexibles como el álgebra. Allí donde existen hombres agrupados por el trabajo, donde la idea del valor se da al precio raíz, donde se da la separación de industrias, se hace una circulación de valores y productos, no existiendo perturbación, déficit, bancarrota de la sociedad respecto a sí misma, ni miseria ni proletariado. Las fuerzas económicas de la sociedad, inherentes a todo despliegue de la actividad colectiva así como a toda razón individual, deben ser mantenidas en un constante equilibrio, y el antagonismo —perpetuamente reproducido por la oposición fundamental de la sociedad y de la individualidad— ser perpetuamente elevado a síntesis.

PROUDHON EN LA REVOLUCION DE 1848

La revolución de 1848 fue una revolución política, de contenido social aún titubeante y confuso. Proudhon se encontró ante ella desgarrado. Anarquista, apolítico, corría el riesgo de ser en ella un cuerpo extraño. Pero la fuerza de las cosas hizo de él un periodista amén de un parlamentario: por grado o por fuerza, hubo de hacerlo.

Antes de la explosión popular de febrero no había sido reticente. Presentía que la monarquía estaba próxima a su fin, pero no contribuyó a ese fin. Para los adversarios de Luis Felipe, para los «pobres demócratas» no tenía más que sarcasmos: «La mayor suerte que le podía ocurrir al pueblo francés sería que cien diputados de la Oposición fueran arrojados al Sena con una rueda de molino al cuello. Valen cien veces menos que los conservadores, pues además son unos hipócritas.» Incluso, llegó a encontrar natural que el gobierno de Guizot prohibiese las reuniones públicas. Como confesará más tarde, la proximidad de la república le aterraba.

Su advenimiento, de golpe, le «aturdió» y, desde entonces, llevará «el luto de la República y el fardo de calumnias que iban a arrojarse contra el socialismo». Sin embargo, en seguida, se rehace, acepta la Revolución. Anota en sus carnets: «La victoria de hoy es la victoria de la Anarquía contra la Autoridad», pero por otra parte no deja de expresar su inquietud: «... puede que

esto sea una mixtificación» [18]. *«Una vez llegado esto, ya es irrevocable, sería una tontería mirar hacia atrás. Yo no hubiese hecho la revolución del 24 de febrero, pero el instinto popular ha decidido lo contrario (...) Estoy con todo el mundo.» «Pase lo que pase, el pueblo será justificado por mí.» «Habéis querido la revolución, pues la tendréis.»*

La inquietud de Proudhon, que la continuación de los acontecimientos habría de justificar largamente, provenía de su concepción libertaria de la revolución social. «La revolución social está seriamente comprometida si se produce por medio de la acción política», anotaba ya en 1845. Y más tarde: «El poder en manos del proletariado (...) será una rémora, en tanto que la revolución social no sea hecha.» Retrospectivamente, reconocerá: «Soy el único revolucionario que no ha colaborado en el golpe de mano de febrero, porque yo quería una revolución social.» Entre los demócratas y él el desacuerdo era total. Eran ante todo hombres políticos. Pretendían continuar la tradición de la Revolución de 1793, «fundar el verdadero socialismo por la iniciativa del gobierno». Proclamaban «la necesidad de imponer por lo alto la revolución, en lugar de proponerla por la base», como quería Proudhon. Y el fundador del anarquismo afirmaba con fuerza: «El socialismo, por lo mismo que es una protesta contra el capital, es una protesta contra el poder. Pero Montagne quería realizar el socialismo por medio del poder, y, lo que es peor, servirse del socialismo para llegar al poder.»

La revolución política ,bajo la presión obrera, iba inevitablemente a plantear la cuestión social que los demócratas no estaban en modo alguno preparados para resolver. «La revolución social surgió sin que nadie, ni arriba ni abajo, tuviese la inteligencia (...) La Revolución, la República, el socialismo, apoyados uno sobre otro, llegaban a grandes pasos (...) Esta revolución, que iba a estallar en el orden político, era la fecha de partida de una revolución social en la que nadie tenía la palabra.»

Nadie, salvo Proudhon. Después de 1846, tiene una idea bien clara. Es a él a quien le incumbe lanzar una «revolución decisiva», una «revolución económica». Tiene su «solución del problema social». Es la asociación mutua, lo que se llama hoy autogestión. «La Revolución soy yo», anota orgullosamente en sus carnets. La panacea que propone es una singular mezcla de realismo y de utopía. Realismo, cuando propone la multiplicación de las asociaciones obreras de producción, único medio para acabar

---

[18] Este, y alguno más en el terreno económico, es uno de los rasgos más denunciados contra Proudhon por el marxismo: su hesitación, su contradicción. De cualquier forma, y aunque así fue, ¿no fue ella una vacilación creadora, de la que se sirvió luego el propio marxismo? ¿y no hubo en esa vacilación fundamento? *(N. del T.)*

a la vez con el capitalismo privado y la nacionalización estatalizadora. Utopía, cuando se imagina que su sistema será una mancha de aceite que acabará por absorber progresivamente, sin expropiación violenta, toda industria gracias a un crédito gratuito que sería concedido a las asociaciones obreras por una «Banca del pueblo», especie de caja mutualista funcionando fuera de toda comandita estatal.

Pero la política arranca a Proudhon de sus panaceas. Batido primero en las elecciones de abril, es elegido diputado en las elecciones complementarias del 4-5 de junio de 1848 por 77.000 votos. Algunas semanas antes había vociferado: «El sufragio universal es la contrarrevolución.» Y añadiría: «Cuando pienso en todo lo que he escrito o publicado desde hace diez años sobre el papel del Estado en la sociedad, sobre la subordinación del poder y la incapacidad revolucionaria del gobierno, estoy tentado de creer que mi elección en junio de 1848 fue el efecto de un desprecio por parte del pueblo.»

Quince días más tarde los obreros de los suburbios se levantan para protestar contra la disolución de los «talleres nacionales», especie de servicio de trabajo improvisado a los efectos de paliar el paro. Pero Proudhon había tomado su papel de parlamentario demasiado en serio: «Para mí, el recuerdo de los días de junio pesará eternamente como un remordimiento sobre mi conciencia... Por embrutecimiento parlamentario, he faltado a mi deber de representante. Estaba allí para ver, y no vi, para lanzar la alarma, y nò grité.»

Pero cuando el motín del suburbio de San Antonio es salvajemente reprimido por las fuerzas del general Cavaignac[19]*, Proudhon baja a la calle. Se hace fuerte en la Bastilla. A alguno que le interroga, le responde: «Escucho el sublime horror del cañón.» Mientras que una burguesía amedrentada da gritos histéricos, Proudhon pide que no se difame a los insurgentes. Exalta la generosidad, la alta moralidad de las clases laboriosas: «Combatientes de junio (...) de vosotros han abusado quienes os han hecho, en nombre del poder, una promesa que el poder era incapaz de cumplir.»*

Tras las jornadas de junio, Proudhon no es ya el mismo hombre. Habla un lenguaje de clase. Proclama agresivamente su socialismo. Desde mediados de julio, entra en la lucha. Se sirve de la tribuna parlamentaria para hacer de ella un instrumento de la lucha social. «Orgullo o vértigo, escribirá, creí que mi oportunidad había llegado. A mí me concierne, me decía a mí mismo, lanzarme al torbellino. Desde mi sillón de espectador, me precipitaba, nuevo actor, al teatro.» Proudhon propone un proyecto

[19] General Louis-Eugène Cavaignac (1802-1875), verdugo de Argelia y luego del proletariado parisino en junio de 1848.

de ley tendiente a onerar a los ricos y exonerar a los pobres: impuestos de un tercio sobre la renta, moratoria de un tercio para todo alquiler o arrendamiento. Esta proposición suscita un clamor general. En la comisión de finanzas, «Monsieur» Thiers, portavoz de la burguesía, tira sobre Proudhon con bala de cañón. El 31 de julio, este último se explica ante la asamblea en un gran discurso. Exasperado por las interrupciones y las injurias, se vuelve provocador. «Apremia» «a la propiedad a proceder a la liquidación social», para añadir: «En caso de rechazo, nosotros mismos procederíamos a la liquidación sin vosotros» (violentos murmullos). Y, sobre la marcha, responde a esos murmullos: «Cuando digo nosotros, me identifico con el proletariado, y cuando digo vosotros, os identifico con la clase burguesa.»

Un diputado: «Es la guerra social.»

El discurso se termina con estas palabras, juzgadas incendiarias: «El capital, no volverá; la sociedad ha puesto sus ojos sobre él.» Proudhon comentará: «Ello significaba: la cuestión social está planteada, y o la resolvéis, o no acabaréis de hacerlo.» «No era yo quien hablaba en la tribuna, eran todos los trabajadores.»

El escándalo provocado por esta algarada parlamentaria fue grande, y el proyecto de Proudhon fue rechazado casi por unanimidad: 691 votos contra 2, el suyo y el de un tal Greppo. Proudhon comentará con agudeza: «A partir del 31 de julio, llegué a ser, siguiendo la expresión de un periodista, el hombre-terror (...) He sido sermoneado, alabado, cantado, zaherido, biografiado, caricaturizado, reprobado, ultrajado, maldito (...) Los devotos me han amenazado, en cartas anónimas, con la cólera de Dios; las mujeres piadosas me han enviado medallas benditas (...) Algunas peticiones han llegado a la Asamblea Nacional para pedir mi expulsión por indigno.»

Las elecciones parciales del 17 de septiembre de 1848 proporcionaron a Proudhon una nueva ocasión para tomar una posición netamente revolucionaria. Sobreponiéndose, una vez más, a su horror al sufragio universal, sostuvo, con su periódico, la candidatura de François-Vincent Raspail. Sabio reputado por sus trabajos de botánica, de química orgánica, especialista en la medicación por el alcangor, Raspail (1794-1878) había sido el «médico de los pobres», habiendo sido perseguido, en 1846, por el ejercicio ilegal de la medicina. El 24 de febrero de 1848 había sido uno de los primeros en marchar sobre el ayuntamiento para proclamar la República. Luego, rehusó toda función pública, para fundar un periódico donde criticó vivamente al gobierno provisional. Había sido, al lado de Auguste Blanqui, uno de los animadores de la poderosa manifestación de los clubs populares que, el 15 de mayo, invadieron el palacio Borbón, declarando disuelta la asamblea y constituido en el ayuntamiento un efímero gobierno

insurreccional. Aquella misma tarde, con Barbès y algunos otros, Raspail fue arrestado y encerrado en el fuerte de Vincennes.

Era, pues, un prisionero quien, con ocasión de las elecciones parciales, era presentado al sufragio de los electores del Sena. Raspail fue triunfalmente elegido. «El socialismo, contará Proudhon, hizo las elecciones del 17 de septiembre. Cuando todo se concitaba para aplastarle, 70.000 hombres se levantaron a su conjuro para protestar contra la victoria de junio, y nombraban a Raspail su representante. Fue en el despacho del pueblo en el que el comité electoral democrático tuvo sus sesiones. Contra una reacción inmoderada, la democracia tomaba por bandera a su órgano más enérgico (...) La cuestión no era monarquía o democracia, sino más bien trabajo y capital.»

Algunas semanas más tarde, en el curso de un banquete, Proudhon elevó un restallante «brindis por la revolución». Allí unió resueltamente la calificación de «socialista» a la de «demócrata», afirmando que ya era imposible «separar la república del socialismo». «El pueblo solo, operando sobre sí mismo, sin intermediario, pudo acabar la Revolución económica fundada en febrero.»

Pero la insurrección de junio y su terrible represión no solamente habían radicalizado a la vanguardia, sino que también, y mucho más aún, habían estimulado a la contrarrevolución. Salvo en el Sena, las elecciones parciales habían sido favorables a los conservadores, y un recién llegado, el príncipe Luis Bonaparte, sobrino de Napoleón, logró ser elegido por 300.000 sufragios en cinco departamentos. Desde entonces, su candidatura estaba echada para la elección presidencial del 10 de diciembre.

Para esta elección, Proudhon —una vez más— suscitó la candidatura de Raspail[20]*. Su periódico había recomendado primeramente la abstención, luego el voto de protesta en blanco. Estaban ya en liza Luis Bonaparte, el general Cavaignac, verdugo de junio, el demócrata burgués Ledru-Rollin. ¿Para qué esta candidatura? Proudhon lo explicará: «La candidatura de Raspail estaba motivada precisamente por la de Ledru-Rollin.» Votando a este último, la democracia «se pronunciaba por la teoría gubernamental, no era socialista (...) Era preciso, por el honor de su futura oposición, que una protesta surgiese de su seno.»*

En la ola de reacción que barrió la provincia francesa, y especialmente los campos, la candidatura de Ledru-Rollin no tenía nada que hacer. Pero, explica Proudhon, incluso si «hubiese tenido la menor posibilidad de éxito y hubiese dependido de nosotros hacerla abortar, lo hubiésemos hecho». La candidatura de Raspail era una manifestación de desconfianza frente a las democracias burguesas que habían hecho bancarrota en el curso de su ejercicio del poder después de la revolución de febrero.

---

[20] Para esta candidatura, véanse las páginas siguientes.

Fue finalmente el príncipe quien logró la elección, por una enorme mayoría. Proudhon comentará en los siguientes términos el consternador resultado: «Francia ha nombrado a Luis Bonaparte presidente de la República porque está fatigada de los partidos, puesto que todos los partidos han muerto.» Y añadía que el horror legítimo que inspiraba el general Cavaignac había «precipitado hacia Napoleón a la mayoría de los demócratas». La revolución había exhalado su último aliento.

El nuevo régimen se empeñó en encarcelar a Proudhon. Tuvo de este modo todo el tiempo para extraer más a fondo la lección del desencanto revolucionario. En 1848, era el caso ir, si no a la anarquía, «que, como todo principio indica más un ideal que una realidad», sí al menos a la lucha contra la centralización estatalizadora. Los ciudadanos debían ser «enviados a poseerse a sí mismos». Se debía restituir «a los departamentos y a la comunas la gestión de sus asuntos, el cuidado de su policía, la disposición de sus fondos y de sus tropas».

Si este mínimo no se realizaba, «era una hipocresía hablar de revolución». Pero los hombres de 1848 «retenidos como estaban por el prejuicio general y por el temor a lo desconocido, que turba incluso a los más grandes genios, no lo osaron». «La cuestión política fue llevada (...) a la Asamblea Nacional: desde entonces pudo preverse que sería enterrada allí. Allí, se sobreentendió que, siendo el pueblo menor de edad, no podía abandonarse a sus propios consejos; el gubernamentalismo fue mantenido con una energía acrecentada.» «La culpa, la mayor culpa del gobierno (...) es la de no haber sabido demoler. Era preciso desarmar al poder», «arrancarle las uñas y los dientes», «licenciar la mitad del ejército, alejar las tropas de la capital». En lugar de eso, el gobierno añadió veinticuatro batallones de guardia nacional móvil, formados por voluntarios. «¿Qué quería hacer con todos estos soldados?, junio nos lo habrá de enseñar.»

Proudhon, del precedente de 1793, había deducido conclusiones libertarias: «Era necesario organizar los clubs. La organización de las sociedades populares era el pivote de la democracia, la piedra angular del orden republicano.» «Si había una institución donde se debería respetar un poder democrático, y no sólo respetar, sino desarrollar, organizar, eran los clubs.» «Todo ha sido hecho a contrapié al día siguiente de febrero (...) En lugar de dar al pueblo su fecundidad inicial subordinando el poder a las voluntades, se buscaban resolver por medio del poder problemas sobre los cuales el tiempo aún no había aclarado a las masas.» «El gobierno provisional, desprovisto del genio de las revoluciones (...) perdía los días y las semanas en tanteos estériles, agitaciones y circulares.» «Como la opinión pública le excitaba, se esforzaba por tomar una iniciativa cualquiera. ¡Triste iniciativa!» Aparte de algunas raras medidas positivas, «todo el

resto no fue más que farsa, parada, contrasentido y contra buen sentido. Se diría que el poder hace estúpidas a las gentes de espíritu».

Y Proudhon administra un leñazo a estos hombres que, como los del gobierno del Frente Popular de 1936, no tuvieron más que un pensamiento: seguir en la legalidad. «Toda su ambición (...) ha sido la de dar, como fieles mancebos, las cuentas justas. Perseguidos por los recuerdos del 93 (...) no querían ni pasar por demoledores, ni usurpar la soberanía nacional, sino dedicarse a mantener el orden (...) Hubieran creído prevaricar su mandato, si se hubiesen salido de las vías legales y si hubiesen lanzado (...) al pueblo a la revolución. Se propalaba que la revolución habría de desorganizar el Estado, que la democracia era la anarquía (...) Más que recurrir a medios sumarios, extralegales, contra los ricos (...) pusieron la honestidad en lugar de la política (...) Estuvieron llenos de honor y de escrúpulos (...), esclavos de la legalidad, guardianes incorruptibles del pudor democrático.» Quisieron, como Colette Audry lo ha escrito a propósito de Leon Blum, ser «justos» [21]. *Llevaron «la delicadeza hasta la minucia, el respeto a las personas, a las opiniones y a los intereses hasta el sacrificio» de ellos mismos.*

Entre los que hicieron quebrar el 1848, a quien más atacaba Proudhon era a Louis Blanc. A sus ojos, era el más responsable de todos, pues se jactaba de «socialismo». El 17 de marzo de 1848, Louis Blanc había sido uno de los organizadores de una primera gran manifestación popular que había agrupado a más de 100.000 obreros. Pero al final había hecho imposible su éxito, volviéndose enérgico contra los saboteadores de la República. Proudhon no podía perdonar a Louis Blanc esta defección: «He aquí un hombre convencido de que los hombres de poder, sus colegas, son hostiles al progreso; que la revolución es un peligro si no se les reemplaza; sabe que la ocasión es rara, que una vez escapada, no vuelve; que sólo dispone de un instante para asestar un golpe decisivo; y cuando ese momento llega, aprovecha justamente para rechazar a quienes le entregan sus esfuerzos y sus brazos.» Y, para concluir su amarga evocación, el prisionero deja escapar esta exclamación descorazonada: «La revolución se evaporaba como un alcohol en basura.»

Pero de la revolución de 1848 Proudhon no sacó solamente esta severa crítica respecto a los que la hicieron fracasar; como vamos a ver más adelante, la revolución había de inspirarle una vigorosa y original condena del Estado y del poder en general.

---

[21] Colette Audry, *Léon Blum ou la politique du juste*, 1955.

Proudhon se lanza a la refriega[22]

La revolución de febrero estalló. No tuve empacho, como puede imaginarse, en lanzarme a esa mezcla político-socialista en que M. de Lamartine[23] traducía en prosa poética los lugares comunes de la diplomacia. Mientras se hablaba de poner en asociaciones y en administraciones sucesivamente a todo el comercio, a toda la industria, a toda la agricultura; de rescatar todas las propiedades y de administrarlas; de centralizar capitales y capacidades entre las manos del Estado; de llevar a los pueblos de Europa —a la cabeza de nuestras armas triunfantes— este régimen gubernamental, mientras se hablaba de todo ello, yo creí más útil proseguir en la retirada mis laboriosos estudios, convencido de que ese era el único medio de que yo disponía para servir a la revolución, donde a buen seguro ni los jacobinos, ni el gobierno provisional me aventajarían.

(...) En tanto que, único en mi escuela, cavaba yo la zanja en la explanada de la vieja economía política; en tanto que P. Leroux, Villegardelle, Vidal[24] y algunos otros seguían, en direcciones poco diferentes, esta marcha sabia de demolición, ¿qué hacían los órganos de la democracia? ¿Qué hacían? ¡Ay!... Permítaseme que lo cuente, a fin de que los socialistas no contraigan ellos solos la responsabilidad de las desventuras de la República. Los órganos de la democracia se daban a sus preocupaciones parlamentarias. Descartando con obstinación, por miedo a horrorizar a sus abonados, las cuestiones sociales, preparaban la mixtificación de febrero; organizaban por esta negligencia voluntaria a los talleres nacionales; hacían la minuta de los decretos del gobierno provisional y, sin saberlo, acababan con los fundamentos de la república honesta y moderada. *Le National*, cómo no, maldecía al socialismo y hacía votar las fortificaciones de París; *La Réforme*, fuerte en sus buenas intenciones, se atenía al sufragio universal y al gubernamentalismo de Louis Blanc. Se dejaba crecer la utopía, cuando hubiese sido preciso arrancarla de raíz.

(...) Nada ha sido menos necesario que la experiencia de febrero para convencer a nuestros hombres de Estado de que una revolución no se para ni se improvisa.

---

22 *Confesiones de un revolucionario.*

23 Alphonse de Lamartine (1790-1869), más conocido como poeta, pero antiguo legitimista posteriormente republicano moderado. Jugó un papel político importante en el gobierno provisional de la revolución de febrero de 1848.

24 Pierre Leroux (1797-1871), socialista de formación saintsimoniana, transida de religiosidad; François Villegardelle (1810-1856), primero fourierista y más tarde comunista; François Vidal (1814-1872), cercano a la vez a los saintsimonianos y a los fourieristas, tuvo un papel importante en la Comisión de Luxemburgo durante la revolución de 1848.

(...) Así, la democracia se consumaba ella misma, a la conquista de ese poder cuyo fin es precisamente el de aniquilarlo distribuyéndolo. Todas las fracciones del partido habían caído una tras otra: una vez la comisión ejecutiva destituida, nos dirigíamos a los republicanos del día siguiente, a los doctrinarios. Si no se llegaba a conjurar este retroceso, o al menos a encerrarle en el círculo constitucional, la República estaba en peligro: pero para ello era necesario cambiar de maniobra. Era necesario establecerse en la oposición, poner al poder a la defensiva, agrandar el campo de batalla, simplificar, generalizándola, la cuestión social, desdibujar al enemigo por la audacia de las proposiciones, actuar sobre el pueblo más que sobre sus representantes, oponer sin miramiento a las pasiones ciegas de la reacción la idea filosófica y revolucionaria de febrero.

Un partido no se hubiese prestado en modo alguno a esta táctica; ella exigía una individualidad resuelta, excéntrica incluso, un alma templada por la protesta y la negación. Orgullo o vértigo, creí que mi momento había llegado. Tengo que lanzarme al torbellino, me dije. Los demócratas, seducidos por los recuerdos de nuestra gloriosa revolución, han querido recomenzar en 1848 el drama de 1789; mientras ellos representan la comedia, tratemos nosotros de hacer la historia. La República ya no marcha más que por la providencia de Dios. Y mientras que una fuerza ciega arrastra al poder en un sentido, ¿no sabríamos nosotros hacer avanzar la sociedad en otro? Cambiando la dirección de los espíritus, el gobierno —continuando en su obra reaccionaria— haría entonces, sin duda, la revolución. Y, desde mi puesto de espectador, me precipité, nuevo actor, sobre el teatro.

Mi nombre, desde hace dieciocho meses, ha hecho bastante ruido, como para que se me perdone el dar algunas explicaciones, algunas excusas a mi triste celebridad. Buena o mala, he tenido mi parte de influencia sobre los destinos de mi país: ¿quién sabe lo que esta influencia, más poderosa hoy por la compulsión misma, puede producir? Es preciso, pues, que mis contemporáneos sepan lo que yo he querido, lo que yo he hecho, lo que soy. No me pavoneo: sólo me sentiría halagado si mis lectores quedasen convencidos, tras la lectura, de que no hubo en mi acción ni locura ni furor. La única vanidad que me he permitido ha sido la de creer que ningún hombre ha actuado en toda su vida con más premeditación, con más reflexión, con más discernimiento que lo hice yo.

Pero he aprendido a costa mía que en los instantes en que me creía más libre no era yo en el torrente de las pasiones políticas al que pretendía dar una dirección, más que un instrumento de esta inmoral providencia que niego, que recuso. Acaso la historia de mis meditaciones, inseparable de la de mis actos, no carecerá de provecho para aquellos que —sean cuales fueren sus opinio-

nes— gustan de buscar en la experiencia la justificación de sus opiniones.

(...) La revolución del desprecio ha alterado al gobierno que había establecido el principio materialista de los intereses. Esta revolución, que condena al capital, inaugura con ello y lleva el trabajo al gobierno. Ahora bien, según el prejuicio generalmente extendido, el trabajo, una vez llegado al gobierno, debe proceder por las vías gubernamentales; en otros términos, es el gobierno quien debe hacer ahora lo que había hecho sin él y contra él, quien debe tomar la iniciativa y desarrollar la revolución. Pues, según el prejuicio, la revolución debe venir de lo alto, pues es en lo alto donde se encuentran la inteligencia y la fuerza.

Pero la experiencia atestigua, y la filosofía demuestra, contrariamente al prejuicio, que toda revolución, para ser eficaz, debe ser espontánea, salir no de la cabeza del poder, sino de las entrañas del pueblo; que el gobierno es antes reaccionario que progresivo; que no tiene la inteligencia de las revoluciones, pues la sociedad —a la que en realidad pertenece el secreto de las revoluciones— no se manifiesta por medio de decretos de legislatura, sino por la espontaneidad de sus manifestaciones; que, en fin, la única relación que existe entre el gobierno y el trabajo es que el trabajo, al organizarse, tiene por misión abrogar el gobierno.

Para mí, no lo oculto, he contribuido con todas mis fuerzas a la desorganización política, no por impaciencia revolucionaria, no por amor de una vana celebridad, no por ambición, envidia u odio, sino por la preconsciencia de una reacción inevitable y, en todo caso, por la certeza en que me hallaba de que, en la hipótesis gubernamental, la democracia no podía realizar nada bueno. En cuanto a las masas, por pobre que fuere su inteligencia, por débil que yo supiese su virtud, las temía menos en plena anarquía que en el escrutinio. Entre el pueblo, como entre los niños, los crímenes y los delitos se deben más a la movilidad de las impresiones que a perversión del alma; y yo creía más fácil para una élite republicana el acabar con la educación del pueblo en un caos político, que hacerle ejercer su soberanía con alguna posibilidad de éxito, por vía electoral[25].

Proudhon, candidato desbancado (abril 1848)[26]

(...) Vinieron las elecciones de abril. Tuve la fantasía de presentarme como candidato. En la circular que dirigía a los electores del Doubs, con fecha 3 de abril de 1848, decía:

---

[25] Extraído de *La revolución social demostrada por el golpe de Estado del 2 de diciembre de 1852.*

[26] *Confesiones de un revolucionario.*

«La cuestión social está planteada: no escaparéis a ella. Para resolverla, es necesario hombres que unan a un espíritu radical extremo un extremo espíritu conservador. Trabajadores, tended la mano a vuestros patronos, y vosotros, patronos, no rehuyáis el ascenso de los que fueron vuestros asalariados.

»¿Qué os importa, después de todo, que yo haya sido más o menos favorecido por la fortuna? Para merecer vuestra elección, no basta el no tener más que miseria que ofrecer, pues vuestros sufragios no buscan un aventurero. Sin embargo, si yo no descubro mi calamitosa existencia, ¿qué atención me concederéis?, ¿quién hablará por mí?»

Cuando así me expresaba, la influencia de la democracia estaba aún en su apogeo. No esperé un viraje de fortuna para predicar, como meta y sentido del socialismo, la reconciliación universal.

El 16 de abril vino a poner punto final a mi candidatura. Tras tan deplorable jornada, no se quiso oír hablar de radicalismo extremo; se prefería el compromiso por el extremo del conservadurismo.

Derrotado como candidato, publicista sin lectores, hube de plegarme a la prensa. Todos los días se me dice: escriba libros, eso merece más la pena que los periódicos. Estoy de acuerdo en ello, pero los libros no se leen, y mientras que el autor de la *Philosophie positive,* Auguste Comte, apenas reúne en sus cursos a doscientos fieles, *le Faubourien, le Père Duchêne* y *la Vraie Republique* guían al país. Uno consume diez años de su vida en escribir su libro, cincuenta interesados lo compran, y luego viene el periodista con su carrete y todo está dicho. Los libros no sirven ya más que para que aprendan los periodistas. El más alto género de literatura en nuestro siglo es el premier-Paris, el folletón.

Proudhon, candidato electo (4 de junio de 1848) [27]

Cuando pienso en cuanto he dicho, escrito y publicado tras diez años sobre el papel del Estado en la sociedad, sobre la subordinación del poder y la incapacidad revolucionaria del gobierno, estoy tentado a creer que mi elección en junio de 1848 fue el efecto de un desprecio por parte del pueblo. Aquellas ideas datan en mí de mis primeras meditaciones, son contemporáneas de mi vocación socialista. El estudio y la experiencia las han desarrollado: ellas me han dirigido constantemente en mis estudios y mi conducta. Es extraño que, tras la garantía que ellas representan y que es la más alta que un innovador pueda ofrecer, haya yo podido aparecer siquiera por un momento, en la sociedad

[27] *Confesiones de un revolucionario*

que tomo por juez y en el poder contra el que estoy, como un agitador temible.

Tras la insurrección obrera de junio de 1848

El mea culpa de Proudhon[28]:

(...) Esta insurrección es más terrible ella sola que todas las habidas desde hace sesenta años (...) Thiers[29] ha aparecido aconsejando el cañón para acabar con ellas. Masacres terribles han tenido lugar por parte de la guardia móvil, del ejército, de la guardia nacional (...) Los insurgentes han tenido un coraje indomable (...) El terror reina en la capital (...) Se fusila en la Conciergerie, en el Ayuntamiento, cuarenta y ocho horas tras la victoria[30]; se fusila a los prisioneros, a los heridos, a los desarmados (...) Se airean las calumnias más atroces sobre los insurgentes, a fin de excitar contra ellos la venganza.

(...) Tras las jornadas de junio, yo no he protestado contra el abuso que algunos ignorantes hubiesen podido hacer de algunos de mis aforismos, ni he renegado de mis aficiones populares: no he insultado al león expirante. Pero tampoco he esperado a las jornadas de junio para atacar las tendencias gubernamentales y manifestar mis sentimientos de inteligente conservación. Siempre he tenido el poder contra mí, y lo hubiera tenido eternamente: ¿es esa la táctica de un ambicioso o de un laxo? Por otra parte, haciendo un balance del poder, demostré que una democracia gubernamental no es más que una monarquía rediviva.

(...) Para mí, el recuerdo de las jornadas de junio pesará eternamente como un remordimiento sobre mi conciencia. Lo confieso con dolor: hasta el 25 no he previsto nada, no he conocido nada, no he adivinado nada. Elegido después de quince días representante del pueblo, entré en la Asamblea Nacional con la timidez de un niño, con el ardor de un neófito. Asiduo a partir de las nueve de la mañana a las reuniones de las comisiones y los comités, sólo abandonaba la Asamblea por la tarde, agotado de fatiga y de disgusto. Luego de haber puesto el pie en el Sinaí parlamentario, cesé de estar en contacto con las masas: a fuerza de absorberme en mis trabajos legislativos, había llegado a perder enteramente de vista las cosas corrientes. Yo no sabía nada, ni de la situación de los talleres nacionales, ni de la política del gobierno, ni de las intrigas que se urdían en el seno de la Asam-

---

28 *Carnets de Proudhon*, vol. III, 1968; *Confesiones de un revolucionario*.

29 Adolphe Thiers (1797-1877), hombre de Estado reaccionario, futuro verdugo de la Comuna de 1871.

30 Proudhon quiere decir, naturalmente, la victoria de las fuerzas gubernamentales.

blea. Es necesario haber vivido en este encapsulamiento al que se denomina Asamblea Nacional, para darse cuenta de que precisamente los hombres que más ignoran el estado de un país son casi siempre aquellos que le representan.

Yo me leía todo lo que el gabinete de distribución envía a sus representantes: proposiciones, exposiciones, comunicados, incluso el *Moniteur* y el *Boletín de Leyes*. La mayoría de mis colegas de izquierda y extrema izquierda estaban en la misma perplejidad de espíritu, en la misma ignorancia de los hechos diarios. De los talleres nacionales se hablaba con una especie de espanto solamente, pues el miedo al pueblo es el mal de cuantos pertenecen a la autoridad: el pueblo, para el poder, es el enemigo. Cada día, votábamos a los talleres nacionales nuevos subsidios, estremecidos por la incapacidad del poder y de nuestra impotencia.

¡Desastroso aprendizaje! El efecto de esta mezcolanza representativa en que hube de vivir fue que no me quedó inteligencia para nada, que el 23, cuando Flocon declaró en plena tribuna que el movimiento estaba dirigido por facciones políticas y asalariado por el extranjero, me dejé llevar por ese pato ministerial, y que el 24 yo estaba todavía preguntando si la insurrección tenía realmente por motivo la disolución de los talleres nacionales... No, señor Senard, no he sido un indiferente en junio, como me habéis lanzado el insulto ante la Asamblea; he sido, como usted y como los demás, un imbécil. He faltado, por cretinismo parlamentario, a mi deber de representante. Yo estaba allí para ver, y no vi, estaba allí para dar la alarma, y no grité. He hecho como el perro que no ladra en presencia del enemigo. Yo, elegido por la plebe, periodista del proletariado, no debí dejar a esta masa sin dirección ni consejo: cien mil hombres enregimentados merecían que me ocupase de ellos. Esto hubiera estado mejor que pasmarme en vuestras oficinas. Después, he hecho cuanto he podido por reparar mi irreparable falta.

MANIFIESTO ELECTORAL DEL PUEBLO[31]

Este Manifiesto es una de las obras más características de Proudhon. Hay en él a la vez una presciencia genial de la autogestión contemporánea, una concepción «mutualista» —un poco utópica y pequeñoburguesa, en efecto— de la reorganización social, la preocupación en parte aberrante por preservar la pequeña propiedad y, por renunciar a atacarla, la renuncia en el fondo a atacar a la gran propiedad, y, en fin, una actitud socialista revolucionaria sobre la participación en un escrutinio presidencial que, para Proudhon, no es más que una «miserable cuestión» y una ocasión pura y simple de exponer su programa.

[31] *Journal du peuple*, 8-15 de noviembre de 1848.

El comité electoral central, compuesto por los delegados de los catorce distritos del Sena, al efecto de preparar la elección del presidente de la República, acaba de terminar sus operaciones.

El ciudadano Raspail, representante del pueblo, ha sido designado por unanimidad como candidato del partido republicano democrático social.

El comité central publicará sin tardar su circular a los electores.

Para nosotros, adherentes de espíritu y corazón a esa candidatura y que en esta circunstancia hemos juzgado necesario, por la dignidad de nuestras opiniones, separarnos de otras fracciones menos avanzadas de la democracia, creemos deber nuestro recordar aquí cuáles son nuestros principios. Será ello la mejor forma de justificar nuestra conducta.

¡Nuestros principios!

En todo tiempo, los hombres que, para llegar al poder, han buscado el sufragio popular, han abusado de las masas mediante pretendidas declaraciones de principios que, en el fondo, no han sido más que declaraciones de promesas.

En todo tiempo los ambiciosos y los intrigantes han prometido al pueblo, en frases más o menos sonoras:

La libertad, la igualdad, la fraternidad.

El trabajo, la familia, la propiedad, el progreso.

El crédito, la instrucción, la asociación, el orden y la paz.

La participación en el gobierno, el equitativo reparto del impuesto, la administración honesta y barata, la justicia justa, la igualdad progresiva de las fortunas, el ascenso del proletariado, la extinción de la miseria.

Han prometido tanto, hay que confesarlo, que después de ellos ya no queda nada que prometer.

¿Pero, por otra parte, qué han dado? Es al pueblo a quien toca responder: nada.

Los verdaderos amigos del pueblo deben cambiar de marcha desde ahora. Lo que el pueblo espera de sus candidatos, lo que les pide, no son promesas, son medios.

Es sobre los medios que proponen donde hay que juzgar a los hombres: así pedimos que se nos juzgue.

Demócratas socialistas, no somos en verdad de ninguna secta, de ninguna escuela. O mejor, si hubiese que autoclasificarnos por fuerza diríamos que somos de la escuela crítica. El socialismo no es para nosotros un sistema, es simplemente una protesta. Sin embargo, creemos que de los trabajos socialistas se desprende un conjunto de principios y de ideas en oposición con la rutina económica, que han pasado a la fe popular, y es por esto por lo que nos decimos socialistas. Hacer profesión de socialismo y no aceptar el socialismo, como lo hacen los más hábiles, sería mofarnos del pueblo y abusar de su credulidad.

No todo consiste en ser republicano; no todo es reconocer que la República debe llenarse de instituciones sociales; no es todo escribir en su bandera *República democrática y social.* Es preciso delimitar netamente la diferencia entre la antigua sociedad y la nueva, es preciso decir lo que ha producido de positivo el socialismo, en qué, por qué la revolución de febrero, que es su expresión, es una revolución social.

Reafirmamos de nuevo ante todo el dogma fundamental, el dogma puro del socialismo.

El socialismo tiene por fin la franquicia del proletariado y la extinción de la miseria, es decir, la igualdad efectiva de las condiciones entre los hombres. Sin igualdad, siempre habrá miseria, siempre proletariado.

El socialismo, igualitario ante todo, es por tanto la fórmula democrática por excelencia. Si políticos menos sinceros experimentan alguna repugnancia en confesarlo, nosotros respetamos su reserva, pero es preciso que ellos lo sepan: a nuestros ojos no son demócratas.

¿Cuál es entonces la causa de la desigualdad?

Esta causa, según nosotros, ha sido expresada por todas las críticas socialistas que se han sucedido, sobre todo después de Jean-Jacques (Rousseau): esta causa es la realización en la sociedad de esta triple abstracción: capital, trabajo, talento.

Por ello, la sociedad se ha dividido en tres categorías de ciudadanos correspondientes a los tres términos de esta fórmula: por haber hecho una clase de los capitalistas o propietarios, otra de los trabajadores y una tercera de las capacidades de los trabajadores, se ha llegado constantemente a la distinción de clases y al hecho de que la mitad del género humano sea el esclavo del otro medio.

Allí donde se ha pretendido separar de hecho, orgánicamente, estas tres cosas, el capital, el trabajo y el talento, el trabajador ha sido siervo: a veces esclavo, a veces siervo, a veces paria, a veces plebeyo, a veces proletario. El capitalista ha sido explotador, ya patricio o noble, ya proletario o burgués. El hombre de talento ha sido un parásito, un agente de corrupción y servidumbre: primero sacerdote, luego clérigo, hoy funcionario público, toda la gama de capacidad y monopolio.

El dogma fundamental del socialismo consiste, pues, en resolver la fórmula aristocrática capital-trabajo-talento, en esta más simple: trabajo, y en hacer, por tanto, que todo ciudadano sea a la vez y en el mismo grado capitalista, trabajador y sabio o artista.

El productor y el consumidor, en la realidad de las cosas, como en la ciencia económica, es siempre el mismo personaje, sólo que considerado desde dos puntos de vista diferentes. ¿Por qué no habría de ocurrir lo mismo con el capitalista y el traba-

jador?, ¿o del trabajador y el artista? Separad estas cualidades en la organización social y crearéis fatalmente las castas, la desigualdad, la miseria; por el contrario, unidlas en cada individuo y tendréis la igualdad, la República. Y así, en el orden político, habrán de desaparecer un día todas estas distinciones de gobernantes y gobernados, administradores y administrados, funcionarios públicos y contribuyentes, etc. Es preciso, por el desarrollo de la idea social, que cada ciudadano sea todo, pues si no es todo, no es libre: sufre opresión y explotación en algún aspecto.

¿Cuál es por tanto el medio de operar esta gran fusión?

El medio viene indicado por el mismo mal. Así que tratemos de definir aún mejor, si es posible, ese mal.

Porque el proletariado y la miseria tienen por causa orgánica la división de la sociedad en dos clases, la una que trabaja y no posee y la otra que posee y no trabaja, consumiendo por tanto sin producir, se sigue de ahí que el mal que sufre la sociedad consiste en esa ficción singular de que el capital es, por sí mismo, productivo, en tanto que el trabajo, de por sí, no lo es. En efecto, para que las condiciones fuesen iguales, en esta hipótesis de la separación del trabajo y del capital, sería necesario que, así como el capitalismo recibe, sin trabajar, por cuenta de su capital, del mismo modo el trabajador puede recibir por su trabajo, sin capital. Sin embargo, esto no se da. Así pues, la libertad, la igualdad, la fraternidad, son imposibles en el régimen actual; así pues, la miseria y el proletariado son la consecuencia fatal de la constitución presente de la propiedad.

Quien lo sabe y no lo dice, miente por igual a la burguesía y al proletariado.

Quien solicita los votos del pueblo y disimula con él no es ni socialista ni demócrata.

Nosotros le repetimos:

La productividad del capital, que el cristianismo ha condenado bajo el título de usura, tal es la verdadera causa de la miseria, el verdadero principio del proletariado, el eterno obstáculo al establecimiento de la República. ¡Nada de equívoco, nada de embrollo, nada de evasivas! Que los que se dicen demócratas socialistas firmen con nosotros esta profesión de fe, que se adhieran a nuestra comunión: bajo esta señal, y sólo bajo ella, reconoceremos en ellos a los hermanos, a los verdaderos amigos del pueblo, suscribiremos todos sus actos.

Y ahora, el medio para extirpar el mal, para hacer cesar la usura, ¿cuál es? ¿Será el atacar el producto neto, apoderarnos de la renta?, ¿será, profesando el mayor respeto por la propiedad privada, robar mediante el impuesto, a medida que la propiedad se adhiere por el trabajo y se consagra por la ley?

Es aquí sobre todo donde los verdaderos amigos del pueblo se distinguen de los que no desean sino mandar al pueblo, es

aquí donde los verdaderos socialistas se separan de sus pérfidos imitadores.

El medio para destruir la usura no es, una vez más, confiscar la usura, sino oponer principio a principio: en una palabra, organizar el crédito.

Organizar el crédito, para el socialismo, no es recurrir al interés, pues ello sería siempre reconocer la soberanía del capital; es organizar la solidaridad de los trabajadores entre sí, es crear su garantía mutua, según ese principio de economía vulgar de que todo lo que tiene un valor de cambio puede ser un objeto de cambio y puede, por consiguiente, dar materia a crédito.

De la misma manera que el banquero hace crédito de sus dineros al negociante que le paga interés, el propietario de tierras hace crédito de sus tierras al campesino que le paga un arrendamiento, el propietario de una casa hace crédito de alquiler al locatario que paga alquiler, el comerciante hace crédito de su mercancía a la cliente que compra a plazos, del mismo modo también el trabajador hace crédito de su trabajo al patrón que le paga a fin de mes o al fin de la semana. En tanto que existimos, nos damos recíprocamente crédito para alguna cosa: ¿no se habla de vender a crédito, trabajar a crédito, beber a crédito?

Así pues, el trabajo puede dar crédito de sí mismo, puede crear crédito como el capital.

Así pues, dos o más trabajadores pueden darse crédito para sus productos respectivos y, de entenderse con operaciones sucesivas de este género, habrían organizado entre ellos dos el crédito.

Esto es lo que han comprendido admirablemente las asociaciones obreras que, espontáneamente, sin comandita, sin capitales, se forman en París y en Lyon, y que, por sí mismas, se relacionan unas con otras, hacen crédito mutuo, organizan, como queda dicho, el trabajo. De suerte que organización de crédito, organización del trabajo, asociación, ello es una sola y misma cosa. No es una escuela, no es un teórico quien dice eso: es el hecho actual, el hecho revolucionario quien lo prueba.

Así, la aplicación de un principio conduce al pueblo al descubrimiento de otro, una solución obtenida lleva siempre a otra solución. Si, pues, ocurriese que los trabajadores se entendiesen sobre todos los puntos de la República y se organizasen del mismo modo, es evidente que, dueños del trabajo y en producción incesante, por medio del trabajo, de nuevos capitales, habrían reconquistado bien pronto, por su organización y concurrencia, el capital alienado; recuperarían para ellos primero la pequeña propiedad, el pequeño comercio y la pequeña industria; luego, la gran propiedad y las grandes empresas; más tarde, las explotaciones más amplias, las minas, los canales, los ferrocarriles: llegarían a ser los dueños de todo por la adhesión sucesiva de los productores

y la liquidación de propiedades, sin expoliación ni rescate de los propietarios.

(...) Tal es la obra comenzada espontáneamente bajo nuestros ojos por el pueblo, obra que persigue con admirable energía, a través de todas las dificultades, las trampas, las horribles privaciones. Y, no debemos ocultarlo, no son los jefes de fila quienes han comenzado este movimiento, ni el Estado el que ha dado el primer impulso, es el pueblo. Nosotros aquí no somos más que sus intérpretes. Nuestra fe, la fe democrática y social, ya no es una utopía, es una realidad. No predicamos nuestra doctrina, son las ideas populares las que tematizamos. No pertenecen a nuestras filas quienes las desconocen, quienes nos hablan de asociación y de República, sin osar hablar de sus hermanos los verdaderos socialistas, los verdaderos republicanos.

Devotos desde hace diez años de esta idea, no hemos esperado el triunfo del pueblo para identificarnos con él.

(...) Que el gobierno, que la Asamblea Nacional, que la burguesía misma nos protejan y nos asistan en la realización de nuestra obra: les quedaremos reconocidos. Pero que no intenten distraernos de lo que conceptuamos verdaderos intereses del pueblo, que no traten de embaucarnos con vanos semblantes de reforma. Somos demasiado avispados para ser cándidos, sabemos cómo va el mundo mejor que los hombres políticos que nos honran con sus amonestaciones.

Seríamos felices si el Estado, mediante subsidios del presupuesto, contribuyese a la emancipación de los trabajadores; veríamos con desconfianza lo que se llama organización del crédito por el Estado que, para nosotros, no es sino la última forma de explotación del hombre por el hombre. Rechazamos el crédito del Estado porque el Estado, endeudado en ocho millares de millones, no posee un céntimo que pueda generar dinero, porque su comandita no descansa sino sobre un papel de curso forzado, porque el curso forzado entraña fatalmente la depreciación, depreciación que siempre alcanza preferentemente al trabajador, antes que al propietario, porque nosotros, productores asociados o en vías de asociación, no necesitamos del Estado ni de curso forzado para organizar nuestras operaciones de cambio, porque, en fin, el crédito por el Estado es siempre el crédito por el capital, no el crédito por el trabajo, siempre la monarquía, no la democracia.

En el sistema que se nos propone[32] y que rechazamos con toda la energía de nuestras convicciones, el Estado, para conceder crédito, debe previamente procurarse capitales. Esos capitales es preciso que los solicite a la propiedad, por vía de impuesto. Es siempre, pues, volver al punto de partida tratando de destruirle,

---

[32] El de Louis Blanc.

es desplazar la riqueza que hace falta crear, es retirar la propiedad tras haberla declarado, por la constitución, inviolable.

No acusaremos a otros, ni a otras tácticas, con ideas menos avanzadas y sospechosas que las nuestras, cuando apoyan tales ideas, con moral meticulosa. En cuanto a nosotros, que no hacemos la guerra a los ricos, sino a los principios, a nosotros, a quienes la contrarrevolución no cesa de calumniar, debemos ser más rigurosos. Somos socialistas, no expoliadores.

No queremos impuesto progresivo, porque el impuesto progresivo es la consagración del producto neto que queremos abolir por la asociación, porque, si el impuesto progresivo no quita al rico la totalidad de su propiedad, no es más que una concesión hecha al proletariado, una especie de retroventa del derecho de usura; en una palabra, una decepción. Y si quita al rico toda su propiedad, es la confiscación de la propiedad, la expropiación sin indemnización previa y sin utilidad pública.

Bien está que quienes se dicen ante todo hombres políticos invoquen el impuesto progresivo como una represalia frente a la propiedad, como un castigo al egoísmo burgués; nosotros respetamos sus intenciones y, si nunca llegan a aplicar sus principios, dejaremos actuar la justicia de Dios. Para nosotros, representantes de aquellos que han perdido todo en el régimen del capital, el impuesto progresivo, precisamente por ser una restitución forzada, nos está prohibido: jamás lo propondremos al pueblo. Somos socialistas, hombres de reconciliación y progreso, no pedimos ni reacción ni ley agraria.

No queremos impuesto sobre las rentas del Estado, pues este impuesto no es, como el progresivo, frente a los rentistas, más que una confiscación y, frente al pueblo, más que una transición, un engaño. Creemos que el Estado tiene el derecho a reembolsar sus deudas, y, en consecuencia, a pedir prestado a interés más más bajo: no pensamos que le sea permitido, so pretexto de impuesto, faltar a sus compromisos. Somos socialistas, no somos agentes de quiebra fraudulenta.

No queremos impuestos sobre las sucesiones, porque este impuesto no es sino un abandono de la propiedad y porque, dado que la propiedad es un derecho constitucional reconocido por todo el mundo, es preciso respetar en ella a la mayoría; no lo queremos porque sería un atentado a la familia, y porque, para emancipar al proletariado, no necesitamos incurrir en tamaña hipocresía. La transmisión de bienes, bajo la ley de asociación, no aplicándose a los instrumentos del trabajo, no puede resultar causa de desigualdad. Dejad, pues, llegar la fortuna del propietario difunto a su pariente más alejado, con frecuencia el más pobre. Somos socialistas, no somos capturadores de herencias.

No queremos impuestos sobre los objetos de lujo, porque ello sería acabar con las industrias de lujo, pues los productos de

lujo son expresión del progreso, y porque, bajo el imperio del trabajo y con la subordinación del capital, el lujo debe extenderse a todos los ciudadanos sin excepción. ¿Por qué, tras haber alentado la propiedad, castigaríamos su disfrute por parte de los propietarios? Somos socialistas, no somos codiciosos.

(...) No queremos la expropiación por el Estado de las minas, los canales, los ferrocarriles; ello es, siempre, monarquía, salario. Queremos que las minas, los canales, los ferrocarriles, sean devueltos a las asociaciones obreras organizadas democráticamente, trabajando bajo la supervisión del Estado, en las condiciones establecidas por el Estado y bajo su propia responsabilidad. Queremos que estas asociaciones sean modelos propuestos a la agricultura, a la industria y al comercio, el primer núcleo de esta vasta federación de compañías y de sociedades, reunidas en el vínculo común de la República democrática y social.

No queremos más gobierno del hombre por el hombre ni explotación del hombre por el hombre: ¿han reflexionado en ello los que han adoptado la fórmula socialista?

Queremos la economía en las cuentas del Estado, del mismo modo que queremos la fusión completa, en el trabajador, de los derechos del hombre y del ciudadano, de los atributos del capital y del talento. Por eso pedimos ciertas cosas que el socialismo indica y que los hombres que se pretenden más especialmente políticos no comprenden.

La política tiende a especializar y a multiplicar indefinidamente los empleos; el socialismo tiende a fundirles unos en otros.

Así, creemos que la casi totalidad de los trabajos públicos pueden y deben ser ejecutados por el ejército; que esta participación en los trabajos públicos es el primer tributo que debe pagar a la patria la juventud republicana; que, en consecuencia, el presupuesto de guerra y el de los trabajos públicos forman un mismo capítulo. Economizamos más de cien millones así; pero la política no se preocupa de ello.

Se habla de enseñanza profesional. Creemos que la escuela de agricultura es la agricultura; la escuela de las artes, los oficios y las manufacturas, el taller; la escuela del comercio, el mostrador; la escuela de minas, la mina; la escuela de navegación, el navío; la escuela de administración, la administración, etcétera.

El aprendiz es tan necesario al trabajo como el compañero: ¿por qué ponerle aparte en la escuela? Queremos la misma educación para todos: ¿para qué entonces esas escuelas que, para el pueblo, no son más que escuelas aristocráticas, y para nuestras finanzas, un doble empleo? Organizad la asociación y, al mismo tiempo, todo taller llegará a ser escuela, todo trabajador maestro, todo estudiante aprendiz. Los hombres de élite se producen tanto y más en la cantera que en la sala de estudio.

Lo mismo hay que decir del gobierno.

No basta con decir que se está opuesto a la presidencia, si no se abolen los ministerios, que son el eterno objeto de la ambición política. A la asamblea nacional le corresponde ejercer, por la organización de sus comités, el poder ejecutivo, del mismo modo que ella ejerce por sus deliberaciones en común y sus votos el poder legislativo. Los ministros, subsecretarios de Estado, jefes de división, etc., forman doble empleo con los representantes, cuya vida sin obras, disipada, dada a la intriga y a la ambición, es causa incesante de atasco para la administración, de malas leyes para la sociedad, de estériles gastos para el Estado.

Que nuestros jóvenes reclutas se lo metan en la cabeza: el socialismo es lo contrario del gubernamentalismo. Esto es entre nosotros algo tan viejo como el precepto «entre dueño y servidor no hay sociedad».

Queremos, al lado del sufragio universal, y como consecuencia de ese sufragio, la aplicación del mandato imperativo. Los hombres políticos le repugnan. Lo que quiere decir que, a sus ojos, el pueblo, al elegir representantes, no se da mandatarios alienando su soberanía. Esto no sería en modo alguno socialismo, ni siquiera democracia.

Queremos la libertad ilimitada del hombre y del ciudadano, salvo el respeto de la libertad del otro:

Libertad de asociación
Libertad de reunión
Libertad de cultos
Libertad de prensa
Libertad de pensamiento y palabra
Libertad de trabajo, comercio e industria
Libertad de enseñanza
En una palabra, libertad absoluta.

Ahora bien, entre estas libertades hay siempre alguna que la vieja política no admite, lo que implica la ruina de todas las demás. ¿Hemos de preguntar una vez más si queremos la libertad con excepción o sin excepción?

Queremos la familia. ¿Dónde están los que la respeten más que nosotros? Pero no tomamos a la familia como tipo de sociedad. Los defensores de la monarquía nos han enseñado que los monárquicos estaban constituidos a imagen y semejanza de la familia. La familia es el elemento patriarcal o dinástico, el rudimento de la realeza: el tipo de la sociedad civil es la sociedad fraternal.

Queremos la propiedad, pero llevada a sus justos límites, es decir, a la libre disposición de los frutos del trabajo; la propiedad, no la usura. No necesitamos decir más. Quienes nos conocen, nos entienden.

Tal es, en substancia, nuestra profesión de fe.

(...) Y ahora vayamos a esa miserable cuestión de la Presidencia.

Era grave cuestión la de saber si, por una parte, el pueblo debería abstenerse o votar; en segundo lugar, bajo qué bandera se haría la elección, bajo qué profesión de fe.

(...) El comité electoral central ha decidido, por unanimidad, presentar como candidato a la presidencia al ciudadano Raspail.

Raspail, elegido por 66.000 sufragios parisienses y 35.000 lioneses.

Raspail, el demócrata socialista.

Raspail, el implacable denunciador de las mixtificaciones políticas.

Raspail, cuyos trabajos en el arte de sanar le han colocado a la altura de los benefactores de la humanidad[33].

Defendiendo esta candidatura no queremos —frente a lo escrito en alguna parte por el honorable señor Ledru-Rollin— dar eventualmente a la República un jefe; lejos de eso, aceptamos a Raspail como protesta viva contra el principio de la Presidencia, le presentamos al sufragio del pueblo no porque sea o lo creamos posible, sino porque es imposible, porque con él la presidencia, imagen de la realeza, sería imposible.

No queremos, por otra parte, lanzar un desafío a la burguesía al defender la candidatura de Raspail, a quien rechaza la burguesía. Lo que queremos ante todo es la reconciliación, la paz. Somos socialistas, no incordios.

Apoyamos la candidatura de Raspail, a fin de expresar más fuertemente a los ojos de los campesinos esta idea: que ahora, bajo la bandera de la República, no hay más que dos partidos en Francia, el partido del trabajo y el partido del capital.

DEL PRINCIPIO DE AUTORIDAD[34]:

He aquí cómo, pasado el tiempo revolucionario de 1848, Proudhon extrae sus lecciones: una condena sin paliativos del Estado y del poder.

El prejuicio gubernamental[35]:

La forma bajo la cual los primeros hombres concibieron el orden en la sociedad, es la patriarcal o jerárquica, es decir, en principio, la autoridad en acción, el gobierno. La justicia, que más tarde fue dividida en distributiva y conmutativa, no se les

---

[33] Cfr. *François-Vincent Raspail*, Jérôme Martineau, París, 1968.
[34] Cfr. *Idée générale de la révolution au XIXe siècle*, 1851.
[35] Los subtítulos son nuestros.

apareció, en principio, más que bajo su forma primera: un superior diciendo a cada uno de sus inferiores lo que tenían que hacer.

La idea gubernamental nació, pues, de las costumbres familiares y de la experiencia doméstica: ninguna protesta se produjo entonces, el gobierno parecía tan natural a la sociedad como la subordinación entre el padre y sus hijos. Por ello, L. de Bonald[36] pudo decir, con razón, que la familia es el embrión del Estado, cuyas categorías esenciales reproduce: el rey en el padre, el ministro en la madre, el súbdito en el hijo. Por ello también las sociedades fraternas que adoptan a la familia como modelo de la sociedad, llegan siempre a la dictadura, que es la forma más exagerada de gobierno. La administración de Cabet en sus Estados de Nauvoo[37] es un bello ejemplo de esto. ¿Cuánto tiempo necesitaremos aún para comprender esta filiación de ideas? La concepción primitiva del orden por el gobierno pertenece a todos los pueblos; y si, desde el origen, los esfuerzos que han sido hechos para organizar, limitar, modificar la acción del poder, apropiarla a las necesidades generales y a las circunstancias demuestran que la negación estaba implicada en la afirmación, es cierto que ninguna hipótesis rival ha sido pronunciada; el espíritu ha sido por doquier el mismo. A medida que las naciones han salido del estado salvaje y de la barbarie, se las ha visto inmediatamente comprometerse en la vía gubernamental, recorrer un círculo de instituciones siempre las mismas, y que todos los historiadores y publicistas colocan bajo estas categorías, sucedáneas unas a otras, de monarquía, aristocracia, democracia.

He aquí por qué, hasta nuestros días, incluso las revoluciones más emancipadoras y todas las efervescencias de la libertad han llegado constantemente a un acto de fe y de sumisión al poder; todas las revoluciones no han servido más que para reconstituir la tiranía: no exceptúo ni la constitución del 93 ni la del 1848, las dos expresiones más avanzadas, pese a todo, de la democracia francesa.

Lo que ha posibilitado esta predisposición mental y hecho durante tan largo tiempo invencible la fascinación es que, como continuación de la analogía supuesta entre la sociedad y la familia, el gobierno se ha presentado siempre a los espíritus como el órgano natural de la justicia, el protector del débil, el conservador de la paz. Por esta atribución de providencia y de alta garantía, el gobierno echa raíces en los corazones, así como

---

[36] Louis de Bonald (1754-1840), filósofo reaccionario, perro guardián de la monarquía y de la religión.

[37] Comunidades que el comunista francés Etienne Cabet (1788-1856), autor del *Viaje a Icaria*, trató de fundar en los Estados Unidos.

en las inteligencias. Forma parte del alma universal, la fe, la superstición íntima e invencible de los ciudadanos. Si un día llega a debilitarse, se dice de él, como de la religión y de la propiedad: no es la institución lo que es malo, sino el abuso. No es el rey quien es malvado, sino sus ministros: «*Ah, si el rey supiese...*»

Así, al hecho jerárquico y absolutista de una autoridad gobernante, se unía un ideal que habla al alma y que conspira incesantemente contra el instinto de igualdad y de independencia: en tanto que el pueblo, en cada revolución, siguiendo las inspiraciones de su corazón, creía reformar los vicios de su gobierno, era traicionado por sus mismas ideas, pues creyendo poner el poder a su servicio, lo tenía siempre en realidad contra sí, y en lugar de un protector, se daba un tirano.

La experiencia demuestra, en efecto, que en todo tiempo y lugar el gobierno, por popular que fuere en su origen, acabó del lado de la clase más esclarecida y más rica contra la más pobre y numerosa; que luego de haberse mostrado durante algún tiempo liberal, ha llegado a ser poco a poco exclusivo, excepcional; en fin, que en lugar de sostener la libertad y la igualdad entre todos, ha trabajado obstinadamente por destruirlas, en virtud de su inclinación natural hacia el privilegio.

(...) La negación gubernamental que está en el fondo de la utopía de Morelly[38], que lanzó un destello —pronto sofocado— a través de las manifestaciones izquierdistas de los *enragés* y de los hebertistas[39]; y que hubiese salido de las doctrinas de Babeuf si Babeuf hubiese sabido razonar y deducir su propio principio, esa grande y decisiva negación pasó incomprendida a lo largo de todo el siglo XVIII.

Pero una idea no puede perecer: renace siempre de su contradictoria (...). De esta plenitud de la evolución política surgirá, al fin, la hipótesis opuesta: el gobierno, por su propia dinámica, habrá de parir al socialismo con su postulado histórico.

Fue Saint-Simon[40] el primero que, en un lenguaje tímido y con una conciencia aún oscura, tiró del hilo:

«La especie humana, escribía a partir del año 1818, ha sido llamada a vivir primero bajo el régimen gubernamental y feudal.

La especie humana ha sido destinada a pasar del régimen gubernamental o militar al régimen administrativo o industrial,

---

38 Autor del *Code de la nature*, 1755.

39 Partidarios del revolucionario Hébert. *(N. del T.)*

40 Henri de Saint-Simon (1760-1825), fundador del socialismo «utópico» llamado saintsimonianismo.

tras haber progresado suficientemente en las ciencias positivas y en la industria.

En fin, por su sumisión, habrá de someterse a enjugar una crisis larga y violenta, luego de su paso del sistema militar al sistema pacífico.

La época actual es una época de transición:

La crisis de transición ha comenzado por la predicación de Lutero; tras esta época, la dirección de los espíritus ha sido esencialmente crítica y revolucionaria.»

(...) Todo Saint-Simon está en estas pocas líneas, escritas en el estilo de los profetas, pero de una digestión demasiado ruda para la época en que fueran escritas, con un sentido demasiado condensado para los jóvenes espíritus que se adhirieron los primeros al noble innovador.

(...) ¿Qué ha querido decir Saint-Simon?

Desde el momento en que, por una parte, la filosofía sucede a la fe y reemplaza a la antigua noción de gobierno por la de contrato; desde el momento en que, por una parte, a continuación de una revolución que abole el régimen feudal, la sociedad pide desarrollar, armonizar sus potencias económicas, desde ese momento será inevitable que el gobierno, negado en teoría, se destruya progresivamente en la aplicación. Y cuando Saint-Simon, para designar este nuevo orden de cosas, conformándose con el viejo estilo, emplea la palabra gobierno unida al epíteto de administrativo o industrial, es evidente que la palabra gobierno adquiere bajo su pluma un sentido metafórico o más bien analógico, que sólo podía ilusionar a los profanos. No es posible equivocarse sobre el pensamiento de Saint-Simon leyendo el pasaje, aún más explícito, que voy a citar:

«Si se observa la marcha seguida por la educación de los individuos, se nota, en las escuelas primarias, que la acción de gobernar es la más fuerte; y en las escuelas de un escalón aún más elevado, se observa que la acción de gobernar a los niños disminuye siempre de intensidad, en tanto que la enseñanza tiene un papel cada vez más importante. Lo mismo ha ocurrido en la educación de la sociedad. La acción militar (es decir, feudal, gubernamental) debió ser la más fuerte en su origen, siempre debió adquirir importancia, pero el poder administrativo debe necesariamente acabar por dominar al saber militar.»

A estos párrafos de Saint-Simon habría que añadir la famosa *Parábola*, que cayó en 1819 como un hacha sobre el mundo oficial y por la cual su autor fue llevado el 20 de febrero de 1820 ante los tribunales, y absuelto. La extensión de este trozo, por otra parte demasiado conocida, no nos permite reproducirla.

La negación de Saint-Simon, como se ve, no se deduce de la idea de contrato, que Rousseau y sus sectarios, después de

ochenta años, corrompieron y deshonraron. Esa idea emana de otra intuición, experimental y a posteriori tal y como podía convenir a un observador de hechos. Lo que la teoría del contrato —inspiración de la lógica provindencial— hubiera hecho entrever desde tiempos de Jurieu[41] respecto al porvenir de la sociedad, a saber, el fin de los gobiernos, Saint-Simon, que aparece en lo más fuerte de la confusión parlamentaria, lo constata según la ley de las evoluciones de la humanidad. Así, la teoría del derecho y la filosofía de la historia, como dos jalones plantados uno ante el otro, conducían al espíritu hacia una revolución desconocida: un paso más, y tocamos el gran descubrimiento.

(...) El siglo XVIII, como creo haber probado abundantemente, si no hubiese sido derrotado por el republicanismo clásico, retrospectivo y declamatorio de Rousseau, habría llegado, por el desarrollo de la idea del contrato, es decir, por la vía jurídica, a la negación del gobierno.

Esta negación la ha deducido Saint-Simon de la observación histórica y de la educación de la humanidad.

Yo, por mi parte, la he concluido —si se me permite citarme en este momento en que yo sólo represento el planteamiento revolucionario— del análisis de las funciones económicas y de la teoría del crédito y del cambio. No necesito, pienso, para establecer esta tercera percepción, apelar a las diversas obras y artículos en que ella está consignada: después de tres años, han hecho bastante ruido.

Así, la Idea, simiente incorruptible, pasa a través de las edades, iluminando de un tiempo a otro al hombre cuya inteligencia es buena, hasta llegar el día en que una inteligencia a quien nada le intimide la recoja, la incube y la lance luego como un meteoro sobre las masas electrizadas.

La idea de contrato, salida de la Reforma en oposición a la de gobierno, ha atravesado los siglos XVII y XVIII, sin que ningún publicista la pusiese de relieve, sin que un solo revolucionario la apercibiese. Todo lo que hubo de más ilustre en la Iglesia, en la filosofía, en la política, no hizo, por el contrario, más que combatirla. Rousseau, Sieyès, Robespierre, Guizot, toda esta escuela de parlamentarios, han sido los abanderados de esta reacción[42]. Un hombre, ya tarde advertido por la degradación del principio director, pone a la luz del día la idea joven y fe-

---

41 Pierre Jurieu (1637-1713), teólogo protestante francés, adversario del absolutismo en general y de Luis XIV en particular.

42 Jean Jacques Rousseau (1712-1778), autor del *Contrato social;* Joseph Sieyès (1748-1836), teórico del tercer estado; Maximilien Robespierre (1758-1794), líder revolucionario parlamentario; François Guizot (1787-1874), historiador y político conservador, jefe del gobierno durante los últimos años del reinado de Luis-Felipe.

cunda: desgraciadamente, el lado realista de su historia engaña a sus propios discípulos; ellos no ven que el productor es la negación del gobernante, que la organización es incompatible con la autoridad; y durante treinta años se pierde de nuevo de vista la fórmula.

(...) Apenas la idea anárquica comienza a implantarse en el suelo popular, encuentra sedicentes conservadores que la arrasan con sus calumnias, que la retardan con sus violencias, que la recalientan con los rayos de su odio, prestándola el apoyo de sus estúpidas reacciones. Esa idea ha elevado hoy, empero, gracias a ellos, la idea antigubernamental, la idea del trabajo, la idea del contrato; esa idea crece, aumenta, se apodera con su ímpetu de las sociedades obreras; y pronto, como el pequeño fermento del Evangelio, formará un árbol inmenso, que con sus ramas cubrirá a toda la tierra.

La soberanía de la razón, habiendo sustituido a la de la revelación.

La noción de contrato, sucediendo a la noción de gobierno.

La evolución histórica, conduciendo fatalmente a la humanidad a una práctica nueva.

La crítica económica, constatando ya que bajo este nuevo régimen la institución política debe perderse en el organismo industrial.

Nos lleva a concluir sin temor que la fórmula revolucionaria no puede ya ser ni legislación directa, ni gobierno directo, ni gobierno simplificado, todo lo cual significa más gobierno.

Ni monarquía, ni aristocracia, ni siquiera democracia, en tanto que este último término implicaría una forma de gobierno cualquiera actuando en nombre del pueblo y diciéndose pueblo, nada de ello queremos. Nada de autoridad, nada de gobierno, ni siquiera de gobierno popular; así está la revolución.

Del poder absoluto a la anarquía:

(...) Toda idea se establece o refuta en una sucesión de términos que son como el organismo, donde el último demuestra irrevocablemente su verdad o su error. Si la evolución, en lugar de hacerse simplemente en el espíritu, por las teorías, se efectúa a la vez en las instituciones y los actos, continúa la historia. Es el caso del principio de autoridad o de gobierno.

El primer término bajo el que se manifiesta este principio es el poder absoluto. Es la fórmula más pura, la más racional, la más enérgica, la más franca y, a no dudar, la menos inmoral y la menos penosa de gobierno.

Pero el absolutismo, en su expresión ingenua, es odioso a la razón y a la libertad; en todos los tiempos, la conciencia de los

tiempos se ha sublevado contra él; a continuación de la conciencia, la revuelta ha dado muestras de su presencia protestataria. El principio absolutista se ha visto, pues, forzado a recular: ha reculado paso a paso, por una serie de concesiones, a cual más insuficientes, y en donde la última de ellas, la democracia pura o el gobierno directo, lleva a lo imposible y lo absurdo. Si el primer término de esta serie es el absolutismo, el último es el término final, fatídico: la anarquía, entendida en todos los sentidos.

Vamos a pasar revista, uno tras otro, a los principales términos de esta gran evolución.

La humanidad pregunta a sus maestros: «¿Por qué pretendéis reinar sobre mí y gobernar?» Y éstos responden: «Porque la sociedad no puede pasarse sin orden; porque en toda sociedad son precisos hombres que obedezcan y que trabajen, mientras que otros manden y dirijan; porque siendo iniguales las facultades individuales, los intereses opuestos, las pasiones antagónicas, el bien particular de cada uno opuesto al bien de todos, es precisa una autoridad que asigne el límite de los derechos y de los deberes, un árbitro que solvente los conflictos, una fuerza pública que haga ejecutar los juicios del soberano. Por tanto, el poder, el Estado, es precisamente esta autoridad discrecional, este árbitro que da a cada uno lo suyo, esta fuerza que asegura y hace respetar la paz. El gobierno, en dos palabras, es el principio y la garantía del orden social; es lo que declaran a la vez el sentido común y la naturaleza.»

En todas las épocas, en la boca de todos los poderes, encontráis tal cantinela, idéntica, invariable, en los libros de los economistas malthusianos, en los diarios de la reacción y en las profesiones de fe de los republicanos. No hay diferencia entre todos ellos, sino en la medida de las concesiones que pretenden hacer a la libertad sobre el principio básico, concesiones ilusorias que añaden a las formas de gobierno llamadas templadas, constitucionales, democráticas, etc., una salsa de hipocresía cuyo sabor no las hace otra cosa que despreciables.

Así, el gobierno, en la simplicidad de su naturaleza, se presenta como la condición absoluta, necesaria, *sine qua non*, del orden. Por eso aspira siempre, y bajo todas las máscaras, al absolutismo: en efecto, según sus principios, cuanto más fuerte es el gobierno, tanto mayor es el orden de la perfección. Estas dos nociones, el gobierno y el orden, estarían, pues, la una con respecto a la otra, en una relación de causa a efecto: la causa sería el gobierno, el efecto sería el orden. Ha sido también así como las sociedades primitivas han razonado.

(...) Pero tal razonamiento no es por ello menos falso, y la conclusión de pleno derecho, inadmisible, ya que, según la clasificación lógica de las ideas, la relación de gobierno a orden no

es, como pretenden los jefes de Estado, la de causa a efecto, sino la de lo particular a lo general. El orden, he aquí el género; el gobierno, he aquí la especie. En otros términos, hay varias maneras de concebir el orden; ¿quién nos prueba que el orden en la sociedad sea el que agrada asignar a sus dueños?

Se alega, por una parte, la desigualdad natural de las facultades, de donde se induce la de las condiciones; por otra parte, se alega la imposibilidad de unificar la divergencia de intereses y de acortar los sentimientos.

Pero en este antagonismo habría que ver, todo lo más, una cuestión a resolver, no un pretexto para la tiranía. ¿Desigualdad de facultades? ¿Divergencia de intereses? ¡He ahí, soberanos coronados, soberanos con yugos y con echarpes, he ahí precisamente lo que nosotros llamamos problema social! ¿Y creéis poder llegar a resolverlo por medio del bastón y la bayoneta? Saint-Simon tenía mucha razón al hacer sinónimos estos dos términos, gobierno y militar. El gobierno, poniendo orden en la sociedad, es el Alejandro que corta con su sable el nudo gordiano.

¿Qué es, por tanto, pastores de los pueblos, lo que os autoriza a pensar que el problema de la contradicción de los intereses y de la desigualdad de las facultades no puede ser resuelto? ¿Qué os lleva a pensar en la inevitable formación de clases sociales? ¿Y por qué creéis que para mantener esta distinción, natural y providencial, la fuerza es necesaria, legítima? Yo afirmo, por el contrario, con todos aquellos a quienes el mundo llama utópicos porque rechazan vuestra tiranía, y ellos conmigo, que la solución a esos problemas puede ser hallada. Algunos han creído descubrirla en la comunidad, otros en la asociación, otros en la serie industrial. Por mi parte, digo que la solución está en la organización de las fuerzas económicas, bajo la ley suprema del contrato. ¿Quién os dice que ninguna de estas hipótesis es verdadera?

A vuestra teoría gubernamental, que no tiene por causa más que vuestra ignorancia, por principio más que un sofisma, por medio más que la fuerza, por fin más que la explotación de la humanidad, a vuestra teoría el progreso del trabajo, de las ideas, os opone por mi boca esta teoría liberal: encontrar una forma de transacción que, llevando a la unidad la divergencia de los intereses, identificando el bien particular y el bien general, borrando la desigualdad de la naturaleza sustituida por la de la educación, resuelva todas las contradicciones políticas y económicas; una forma de transacción donde cada individuo sea igual y sinónimamente productor y consumidor, ciudadano y príncipe, administrador y administrado; en donde su libertad aumente siempre, sin que necesite jamás alienar nada de ella; en que su bienestar se acreciente indefinidamente, sin que pueda

proporcionar a la sociedad ni a sus conciudadanos ningún perjuicio, ni en su propiedad ni en su trabajo, ni en su salario, ni en sus relaciones de interés, de opinión o de afecto con sus semejantes.

¿Estas condiciones os parecen imposibles de realizar? El contrato social, cuando consideráis la horrorosa multitud de relaciones que debe reglar, os parece lo más inextricable imaginable, algo como la cuadratura del círculo y el movimiento perpetuo. Por ello, a partir de la guerra larvada, os arrojáis al absolutismo, a la fuerza.

Considerad, sin embargo, que si el contrato social puede ser resuelto entre dos productores (¿y quién duda que reducido a sus simples términos no pueda recibir solución?) puede ser igualmente resuelto entre dos millones, pues se trata siempre del mismo compromiso, y el número de los signatarios, haciéndole cada vez más eficaz, no añade allí ni un solo artículo. Así, pues, vuestra razón de impotencia no subsiste; es ridícula e inexcusable.

En todo caso, hombres de poder, he aquí lo que os dice el productor, el proletario, el esclavo, el que aspiráis que trabaje para vosotros. No pido ni los bienes ni la tierra de nadie, y no estoy dispuesto a soportar que el fruto de mi trabajo llegue a ser presa de otro. También yo quiero el orden, tanto o más que quienes le hacen imposible con su pretendido gobierno; pero yo le quiero como un efecto de mi voluntad, como una condición de mi trabajo y una fe de mi razón. No lo toleraré nunca si viene de una voluntad extraña que me impone como precondiciones la servidumbre y el sacrificio.

Las leyes

Bajo la impaciencia de los pueblos y la inminencia de la revuelta, el gobierno ha tenido que ceder; ha prometido instituciones y leyes; ha declarado que su más ferviente deseo era que cada uno pudiese gozar del fruto de su trabajo a la sombra de su viña y de su higuera. Era una necesidad de su posición. Desde el momento en que, en efecto, se presentaba como juez del derecho, árbitro soberano de los destinos, no podía pretender manejar a los hombres a su antojo. Rey, presidente, directorio, comité, asamblea popular, da igual; el poder necesita reglas de conducta; sin ello, ¿cómo establecer entre los sujetos una disciplina? ¿Cómo se conformarán los ciudadanos con el orden, si el orden no se les notifica, si apenas se notifica es revocado, si cambia de un día para otro, de una hora a otra?

Así, pues, el gobierno deberá hacer leyes, es decir, imponerse a sí mismo unos límites, pues todo lo que es regla para el ciu-

dadano deviene límite para el príncipe. Hará tantas leyes como intereses encuentre, y puesto que los intereses son innumerables, ya que las relaciones que nacen unas de otras se multiplican hasta el infinito, y puesto que el antagonismo es sin fin, la legislación deberá funcionar sin relajo. Las leyes, los decretos, los edictos, las ordenanzas, las detenciones, caerán como granizo sobre el pobre pueblo. Al final de algún tiempo, el suelo político se verá cubierto de una capa de papel, que los geólogos tendrán que registrar sin remedio bajo el nombre de formación «papirácea», en las revoluciones del globo. La Convención, en tres años, un mes y cuatro días, dio once mil seiscientas leyes y decretos; la Constituyente y la Legislativa no produjeron menos; el Imperio y los gobiernos posteriores han hecho lo mismo. Actualmente, el *Bulletin des Lois* contienen, según se dice, más de cincuenta mil leyes; si nuestros representantes cumpliesen con su deber, esa cifra enorme sería pronto duplicada. ¿Creéis que el pueblo y el Gobierno mismo conserva su razón en medio de este dédalo?

Ciertamente, estamos lejos de la institución primitiva. El gobierno cumple en la sociedad, se dice, el papel del padre. Ahora bien, ¿qué padre hizo nunca un pacto con su familia?; ¿cuándo otorgó una carta a sus hijos?; ¿cuándo hizo balance de poder entre él y la madre? El jefe de familia, en su gobierno, está inspirado por su corazón, no toma el peculio de los hijos, les alimenta con su propio trabajo; guiado por su amor, no se ocupa sino del interés de los suyos y de las circunstancias; su ley es su voluntad, y todos, madre e hijos, tienen puesta en él su confianza. El pequeño Estado estaría perdido si la acción paterna encontrase la menor oposición, si estuviese limitado en sus prerrogativas y determinado de antemano en sus efectos. Pues bien, ¿será verdad que el gobierno no es padre para el pueblo, porque se somete a reglamentos, transije con los ciudadanos, y se hace el primer esclavo de una razón que, divina o popular, no es la suya?

Si es así, no veo por qué yo mismo habría de someterme a la ley. ¿Quién me garantiza la justicia, la sinceridad? ¿De dónde me viene ella? ¿Quién la ha hecho? Rousseau enseña en términos propios que, en un gobierno verdaderamente democrático y libre, el ciudadano, al obedecer a la ley, no obedece más que a su propia voluntad. Ahora bien, la ley ha sido hecha sin mi participación, pese a mi disentimiento absoluto, pese al perjuicio que me ha hecho sufrir. El Estado no trata conmigo, no cambia nada, me roba. ¿Dónde está, pues, el vínculo, vínculo de conciencia, vínculo de razón, vínculo de pasión o de interés, que me obligue?

Pero ¿qué digo? ¿Leyes a quien piensa por sí mismo y no ha de responder más que de sus propios actos, leyes a quien quiere

ser libre y se siente hecho para el devenir? Yo estoy presto a hacer tratos, pero no quiero leyes; no reconozco ninguna ley; protesto contra todo orden que busque un poder de pretendida necesidad para imponerse a mi libre arbitrio. ¡Leyes! Sabemos lo que son y lo que valen. Telas de araña para los poderosos y los ricos, cadenas que ningún acero podría romper para los pequeños y los pobres, redes de pesca entre las manos del gobierno.

Decís que se harán pocas leyes, que serán simples, buenas. Nueva concesión. ¡El gobierno se declara culpable si confiesa así sus pecados!

¿Leyes en pequeño número, leyes excelentes? Imposible. ¿No debe el gobierno reglar todos los intereses, juzgar todas las deslealtades? Pero los intereses son, por la naturaleza de la sociedad, innúmeros, las relaciones viables y móviles hasta el infinito: ¿cómo será posible hacer pocas leyes?, ¿cómo hacerlas simples?, ¿cómo la mejor ley no sería pronto detestable?

Se habla de simplificación. Pero si se puede simplificar en un punto, se puede simplificar en todos; en lugar de un millón de leyes, una sola basta. ¿Cuál será esta ley? No hagáis a otro lo que no queréis que se haga a vosotros; haced a otro lo que deseáis que os hagan. He ahí la ley y los profetas. Pero evidentemente eso no es una ley; es la fórmula elemental de la justicia, la regla de todas las transacciones. La simplificación legislativa nos lleva, pues, a la idea de contrato, consecuentemente a la negación de la autoridad. En efecto, si la ley es única, si resuelve todas las antinomias de la sociedad, si está consentida y votada por todo el mundo, es adecuada al contrato social. Promulgándola, proclamáis el fin del gobierno. ¿Quién os impide realizar inmediatamente esta simplificación?

El sistema representativo

(...) No hay dos especies de gobierno, como no hay dos especies de religión. El gobierno es de derecho divino, o no es; del mismo modo, la religión es del cielo o no es nada. Gobierno democrático y religión natural son dos contradicciones, a menos que no se prefiera ver en ello dos mixtificaciones. El pueblo no tiene más voz consultiva en el Estado que en la Iglesia: su papel es el de obedecer y el de creer.

Así como los principios no pueden fallar, pues sólo los hombres tienen el privilegio de la inconsecuencia, del mismo modo para Rousseau el gobierno —y también para la Constitución del 91 y todas las que siguieron— no es siempre, por encima del procedimiento electoral, más que un gobierno de derecho divino, una autoridad mística y sobrenatural que se impone a la

libertad y a la conciencia, aparentando, sin embargo, reclamar su adhesión.

Atended a esta serie:

En la familia, donde la autoridad es íntima al corazón del hombre, el gobierno se transmite por generación.

En las costumbres salvajes y bárbaras, se da por el patriarcado, lo que equivale a la categoría precedente, o por la fuerza.

En las costumbres sacerdotales, adviene por medio de la fe.

En las costumbres aristocráticas, llega por la primogenitura o la casta.

En el sistema de Rousseau, que ha llegado a ser el usual, llega por medio de la suerte o por el número.

La generación, la fuerza, la fe, la primogenitura, la suerte, el número, todo ello cosas igualmente ininteligibles e impenetrables, en las que no hay nada que razonar, sino que someterse: tales son, no diría yo los principios —la autoridad, como la libertad, sólo se reconocen a sí mismas como principio—, sino los modos diferentes por medio de los cuales se efectúa en las sociedades humanas la investición de poder. Junto a un principio primitivo, superior, anterior, indiscutible, el instinto popular ha añadido en todo tiempo una expresión que fuese igualmente primitiva, superior, anterior e indiscutible. En lo que concierne a la producción del poder, la fuerza, la fe, la herencia o el número son la forma variable que reviste esta ordalía: son juicios de Dios.

¿Os ofrece el número algo más racional, más auténtico, más moral que la fe o la fuerza? ¿El voto os parece más seguro que la tradición o la herencia? Rousseau declama contra el voto del más fuerte, como si la fuerza fuese más usurpadora que el número. ¿Pero qué es el número, qué prueba, qué vale, qué relación existe entre la opinión más o menos unánime y sincera de los votantes y esa cosa que domina toda opinión, todo voto, la verdad, el derecho?

Se trata de lo que me es más querido, de mi libertad, de mi trabajo, de la subsistencia de mi mujer y de mis hijos; pero cuando me preocupo de articular todo eso, remitís a todo un congreso formado según el capricho de la suerte. Cuando me presento para contractualizar, me decís que hay que elegir árbitros, los cuales, sin conocerme, sin entenderme, pronunciarán mi absolución o condena. ¿Qué relación existe, pues, entre este congreso y yo? ¿Qué garantía puede ofrecerme? ¿Por qué habría yo de aceptar —sacrificio enorme, irreparable— de su autoridad lo que él tenga a bien resolver como expresión de mi voluntad y justa medida de mis derechos? Y cuando este congreso, luego de los debates de los que yo no entiendo nada, venga a imponerme su decisión como ley y a tenderme esta ley a punta de bayoneta, pregunto si será verdad que yo formo parte del soberano,

qué se hace de mi dignidad; si he de considerarme como estipulante, ¿dónde está el contrato?

Se dice que los diputados serán los hombres más capaces, los más probos, los más independientes del país, elegidos como tales por una élite de los ciudadanos más interesados en el orden, en la libertad, en el bienestar de los trabajadores y en el progreso. ¡Iniciativa sabiamente concebida que responde de la bondad de los candidatos!

¿Pero por qué los honorables burgueses de la clase media habrán de entender mejor que yo mismo mis verdaderos intereses? Se trata de mi trabajo, dense cuenta, del cambio de mi trabajo, cosa que, después del amor, es la que menos soporta de todas la autoridad (...).

(...) ¡Y vosotros vais a administrar mi trabajo, mi amor, por procuradores y sin mi consentimiento! ¿Quién me dice que vuestros procuradores no usarán su privilegio para hacer del poder un instrumento de explotación? ¿Quién me garantiza que su pequeño número no les atará, de pies, manos y conciencia, a la corrupción? Y si ellos no quieren dejarse corromper, si ellos no llegan a hacer entender la razón a la autoridad, ¿quién me asegura que la autoridad querrá someterse?

Del sufragio universal

(...) La solución ha sido hallada, gritan los intrépidos. Que todos los ciudadanos tomen parte en el voto, y no habrá entonces poder que se les resista, ni seducción que les corrompa. Así pensaron, al día siguiente de febrero, los fundadores de la República.

Algunos añadían: que el mandato sea imperativo, el representante perpetuamente revocable, y la integridad de la ley será garantizada, la fidelidad del legislador asegurada.

Estamos entrando en el asunto.

Yo no creo en modo alguno, ni por pienso, en esta intuición adivinatoria de la multitud, que la hará discernir, al primer golpe, el mérito y la honorabilidad de los candidatos. Abundan los ejemplos de personajes elegidos por aclamación y que, sobre el terreno en que se ofrecían a las miradas del pueblo embriagado, preparaban ya la trama de sus traiciones. Apenas si, entre diez bribones, encuentra el pueblo en sus comicios un hombre honesto...

¿Pero qué significan para mí, una vez más, todas estas elecciones? ¿Necesito yo mandatarios más que representantes? Y puesto que es preciso que yo haga uso de mi voluntad, ¿no podré expresarla sin la mediación de nadie? ¿Me tendré que arrepentir, siendo que yo estoy más seguro de mí mismo que de mi abogado?

Se me dice que ya está bien, que es imposible que yo me ocupe de tantos intereses diversos, que, después de todo, un consejo de árbitros cuyos miembros hubieran sido nombrados por todos los votos del pueblo promete una aproximación a la verdad y al derecho muy superiores a la justicia de un monarca irresponsable representado por ministros insolentes y magistrados cuya inmovilidad, como la del príncipe, está fuera de mi alcance.

Pero, en primer lugar, no veo que haya que hacerlo a ese precio; ni siquiera veo que haya que hacerlo. Ni siquiera la elección o el voto más unánimes resuelven nada. Después de sesenta años que practicamos uno y otro a todos los niveles, ¿qué es lo que hemos resuelto? ¿Qué es lo que, siquiera, hemos definido? ¿Qué luz ha obtenido el pueblo de sus asambleas? ¿Qué garantías ha conquistado? Aun cuando se le hiciera reiterar, diez veces al año, su mandato, renovar incluso todos los meses sus oficiales municipales y sus jueces, ¿añadiría eso un céntimo a su bolsillo? ¿Estaría, al acostarse cada noche, más seguro de que al día siguiente tendría de qué comer, de qué alimentar a sus hijos? ¿Podría siquiera dar fe de que no vendrían a prenderle y a meterle en la cárcel?

Yo comprendo que, en cuestiones que no son susceptibles de una solución regular, en intereses mediocres e incidentes sin importancia, haya que someterse a una decisión arbitral. Semejantes transacciones tienen de moral, de consolador, que atestiguan en las almas algo superior incluso a la justicia, el sentimiento fraternal. Pero en cuestiones de principio, en la esencia misma de los derechos, en la dirección a imprimir a la sociedad, en la organización de las fuerzas industriales, en mi trabajo, mi subsistencia, mi vida, en esta misma cuestión del gobierno, rechazo toda presunta autoridad, toda solución indirecta, no reconozco cónclave, quiero tratar directamente, individualmente, por mí mismo. El sufragio universal es a mis ojos una verdadera lotería.

Gobierno y pueblo

(...) Paso a continuación a la hipótesis final. Es aquella en que el pueblo, llegando al poder absoluto y tomándose a sí mismo en su integralidad como déspota, se comportaría como tal: acumularía, como es lógico, todas las atribuciones, reuniría en su persona todos los poderes —legislativo, ejecutivo, judicial y demás si los hay—, haría todas las leyes, decretos, ordenanzas. paradas, arrestos, juicios, expediría todas las órdenes, contrataría por sí mismo a todos sus agentes y funcionarios, desde lo alto hasta lo bajo, les transmitiría directamente y sin interme-

diarios su voluntad, velaría y aseguraría la ejecución imponiendo a todos una responsabilidad proporcional, otorgaría todas las dotaciones, listas civiles, pensiones, protecciones, gozaría, en fin, como rey de hecho y de derecho, de todos los honores y beneficios de la soberanía: poder, dinero, placer, reposo, etc.

(...) Desgraciadamente, este sistema —irreprochable, osaré decirlo, en su conjunto y en sus detalles— encuentra en la práctica una dificultad insuperable.

Es que el gobierno supone un correlativo, y si el pueblo todo entero, a título de soberano, actúa como gobierno, en vano buscaremos dónde estén los gobernados. El fin de un gobierno es, no se olvide, no el unificar la divergencia de intereses —a tal efecto confiesa una perfecta incompetencia—, sino el mantener el orden de la sociedad, pese al conflicto de intereses. En otros términos, el fin del gobierno es el de suplir el defecto de orden económico y de armonía industrial. Así, pues, si el pueblo, en el interés de su libertad y de su soberanía, se encarga del gobierno, no puede encargarse ya de la producción, pues, por naturaleza de las cosas, producción y gobierno son dos funciones incompatibles, y querer acumularlas sería introducir la división por doquier. Así, pues, una vez más, ¿dónde estarán los productores?, ¿dónde los gobernados?, ¿dónde los administrados?, ¿dónde los juzgados?, ¿dónde los ejecutados?

(...) Hay que llegar a la hipótesis extrema, aquella en que el pueblo entra en masa en el gobierno, ocupa todos los poderes y, continuamente deliberando, votando, ejecutando, como en una insurrección, siempre unánime, no tiene ya por encima de sí ni presidente, ni representantes, ni comisarios, ni país legal, ni mayoría; en una palabra, es el único legislador en su colectividad y el único funcionario.

Pero si el pueblo así organizado para el poder no tiene efectivamente nada por encima de él, yo pregunto qué es lo que tiene debajo de sí; en otros términos, ¿dónde está el correlato del gobierno?; ¿dónde están los trabajadores, los industriales, los comerciantes, los soldados, dónde están los trabajadores y los ciudadanos?

¿Se dirá que el pueblo es todas esas cosas a la vez, que produce y legifera al mismo tiempo, que trabajo y gobierno están en él indivisos? Es imposible, porque, por un lado, el gobierno, al tener por razón de ser la divergencia de intereses, y no pudiendo, por otra parte, ser admitida ninguna otra forma de solución de autoridad o mayoría, sólo el pueblo en su unanimidad tendrá poder para hacer pasar las leyes; pero al alargar consecuentemente el debate legislativo con el número de legisladores, y al crecer los asuntos del Estado en razón directa de la multitud de hombres de Estado, no tendrá ya lugar ni tiempo ese pueblo para ocuparse de sus asuntos industriales: no tendrá

nunca bastantes días para realizar las preocupaciones que da el gobierno. No hay término medio: o trabajar o reinar.

(...) Por lo demás, así pasaban también las cosas en Atenas, donde, durante varios siglos, con excepción de algunos intervalos de tiranía, el pueblo entero se mantuvo en la plaza pública discutiendo de la mañana a la noche. Pero los veintemil ciudadanos de Atenas que eran soberanos tenían cuatrocientos mil esclavos trabajando para ellos, en tanto que el pueblo francés no tiene a nadie que le sirva, y mil veces más asuntos a tratar que los atenienses. Yo repito mi pregunta: ¿sobre quién legiferará el pueblo, cuando llegue a ser legislador y príncipe?, ¿para qué intereses?, ¿con qué fin? Y mientras gobierne, ¿quién le alimentará? (...) Si el pueblo en masa pasa al Estado, el Estado no tiene la menor razón de ser, pues ya no hay pueblo: la ecuación del gobierno da por resultado cero.

Más autoridad

La idea capital decisiva de esta revolución, ¿no es en efecto más autoridad, pero no en la Iglesia, ni en el Estado, ni en la tierra, ni en el dinero?

Más autoridad quiere decir algo que jamás se ha visto ni comprendido; quiere decir acuerdo del interés de cada uno con el interés de todos, identidad de la soberanía colectiva y de la soberanía individual.

Más autoridad significa más deudas pagadas, servidumbres abolidas, hipotecas suprimidas, arrendamientos reembolsados, pago del culto, de la justicia y del Estado suprimidos, crédito gratuito, cambio igual, asociación libre, valor reglado, educación, trabajo, propiedad, domicilio, baratura, todo ello garantizado; ahora bien, no más antagonismo, no más guerra, no más centralización, no más gobiernos, no más sacerdotes. ¿No es esto la sociedad salida de su esfera, marchando en una posición invertida, sin orden ni concierto?

Más autoridad significa el contrato libre en lugar de la ley absolutista, la transacción voluntaria en lugar del arbitraje del Estado, la justicia equitativa y recíproca, la moral racional en lugar de la moral revelada, el equilibrio de fuerzas sustituido por el equilibrio de poderes, la unidad económica en lugar de la centralización política. Una vez más, ¿no es esto lo que yo osaría llamar una conversión completa, una alteración de sí misma, una revolución?

La distancia que separa estos dos regímenes puede apreciarse por la diferencia de sus estilos.

Uno de los momentos más solemnes en la evolución del principio de autoridad es el de la promulgación del Decálogo. La voz del ángel manda al pueblo, postrado al pie del Sinaí:

Adorarás al Eterno, y nada más que al Eterno.
No jurarás más que por él.
Celebrarás sus fiestas y pagarás diezmos.
Honrarás a tu padre y a tu madre.
No matarás.
No robarás.
No fornicarás.
No cometerás faltas.
No serás envidioso ni calumniador.

Pues el Eterno ordena, y es el Eterno quien te ha hecho lo que tú eres. Sólo el Eterno es soberano, sólo él sabio, digno; el Eterno castiga y recompensa, el Eterno puede hacerte feliz y desgraciado.

Todas las legislaciones han adoptado este estilo, todas, hablando al hombre, emplean la fórmula soberana. El hebreo manda en el tiempo futuro, el latín en el imperativo, el griego en el infinitivo. Los modernos no lo hacen de otro modo: (...) cualquiera que sea la boca de la que parte, es sagrada, desde el momento en que ha sido pronunciada por esa trompeta fatídica que es la mayoría entre nosotros.

«No te reunirás.

»No imprimirás.

»No leerás.

»Respetarás a tus representantes y a tus funcionarios que la suerte del escrutinio o el buen placer del Estado te hayan dado.

»Obedecerás a las leyes que su sabiduría te haya confeccionado.

»Pagarás fielmente el presupuesto.

»Y amarás al gobierno, tu señor y tu dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu inteligencia, porque el gobierno sabe mejor que tú lo que tú eres, lo que tú vales, lo que te conviene, y porque él tiene el poder de castigar a quienes desobedezcan sus órdenes, así como el de recompensar hasta la cuarta generación a quienes le son agradables.»

¡Oh, personalidad humana! ¡Cómo es posible que durante sesenta siglos hayas caído en esta abyección! Tú te dices santa y sagrada, pero no eres más que la prostituta infatigable, gratuita, de tus criados, de tus monjes y de tus militarotes. ¡Lo sabes y lo sufres! Ser gobernado es ser vigilado, inspeccionado, espiado, dirigido, legislado, reglamentado, encasillado, indoctrinado, sermoneado, fiscalizado, estimado, apreciado, censurado, mandato por seres que no tienen ni título, ni ciencia, ni virtud.

Ser gobernado significa, en cada operación, en cada transacción, ser anotado, registrado, censado, tarifado, timbrado, tallado, cotizado, patentado, licenciado, autorizado, apostillado, amonestado, contenido, reformado, enmendado, corregido. Es, bajo pretexto de utilidad pública, y en nombre del interés general, ser puesto a contribución, ejercido, desollado, explotado, monopoli-

zado, depredado, mistificado, robado; luego, a la menor resistencia, a la primera palabra de queja, reprimido, multado, vilipendiado, vejado, acosado, maltratado, aporreado, desarmado, agarrotado, encarcelado, fusilado, ametrallado, juzgado, condenado, deportado, sacrificado, vendido, traicionado y, para colmo, burlado, ridiculizado, ultrajado, deshonrado. ¡He aquí el gobierno, he aquí su moralidad, he aquí su justicia! ¡Y pensar que hay a nuestro lado demócratas que pretenden que el gobierno es bueno; socialistas que sostienen, en nombre de la libertad, de la igualdad, de la fraternidad, esta ignominia; proletarios que presentan su candidatura a la presidencia de la República! ¡Hipocresía!... Con la revolución es otra cosa. La búsqueda de las causas primeras y de las causas finales está eliminada de la ciencia económica así como de las ciencias naturales.

La idea de progreso reemplaza, en filosofía, a la de lo absoluto.

La Revolución sucede a la revelación.

La razón, asistida por la experiencia, expone al hombre leyes de la naturaleza y de la sociedad; luego dice:

Estas leyes son las de la misma necesidad. Ningún hombre las ha hecho, nadie te las impone. Han sido descubiertas poco a poco, y yo no existo más que para dar testimonio de ellas.

Si las observas serás justo y bueno; si las copias, serás injusto y malo. No te propongo otro motivo (...), eres libre de aceptar o rechazar.

Si rechazas, formas parte de la sociedad de salvajes. Salido de la comunión del género humano, eres sospechoso. Nada te proteje. Al menor insulto, el primer llegado puede golpearte, sin exponerse a otra acusación que la de daños inútilmente ejercidos contra un bruto.

Si juras el pacto, por el contrario, te haces parte de la sociedad de hombres libres. Todos los hermanos se comprometen contigo, te prometen fidelidad, amistad, socorro, servicio, cambio (...).

He aquí todo el contrato social.

PROUDHON Y LAS CANDIDATURAS OBRERAS (1863-1864)

Los textos que vamos a presentar a continuación (el Manifiesto de los Sesenta, las dos Cartas de Proudhon a los obreros) dan vueltas alrededor de una cuestión táctica electoral: ¿se debía o no usar la papeleta de voto como medio de lucha contra la dictadura de Napoleón III? Pero el debate va más lejos, y está cargado de implicaciones futuras. Por una parte, marca un co-

mienzo de ruptura de la clase obrera respecto a los detentadores de la democracia burguesa, su voluntad, más o menos vacilante todavía, de afirmarse ya políticamente como una clase «separada»; por otra parte, enfrenta dos concepciones opuestas de la acción política obrera: el abstencionismo anarquista, la emancipación socialista por medio del voto.

Cuando el régimen imperial procedió a las elecciones generales el 31 de mayo y el 1 de junio de 1863, no había consultado al cuerpo electoral desde 1857. En esta fecha, si bien había obtenido el apoyo de la aplastante mayoría de las provincias, del campesinado, sin embargo, en París sólo había triunfando con estrechez: por 110.536 contra 96.299 de la oposición democrática. Cinco diputados liberales habían sido de este modo elegidos, entre ellos Alfred Darimon[43]*, amigo de Proudhon. Pero este último había permanecido en la reserva, y si el candidato «demócrata-socialista» debió su elección al prestigio del maestro, no se había, sin embargo, beneficiado de su apoyo.*

Napoleón III se había decidido en 1863 a consultar de nuevo al país, pues lo que se ha llamado el «Imperio autoritario» sufría de envejecimiento y de usura. También el déspota experimentó la necesidad de resucitar en el país una apariencia de vida parlamentaria, de reforzar una oposición demasiado frágil a Su Majestad. En París, los resultados del escrutinio fueron festejados por los demócratas, que obtuvieron una mayoría bastante grande: 153.000 sufragios contra 82.000 en favor del poder imperial. En el conjunto de Francia, 35 diputados de la oposición entraban en el cuerpo legislativo.

Según Proudhon, la mitad al menos de estos 153.000 sufragios provenía de las filas de la clase obrera. Empero, ningún obrero fue elegido. De los nueve candidatos de la lista de vencedores en París —demócratas— había seis periodistas u hombres de letras y tres abogados. Sin embargo, había sido designado un comité obrero con candidatos obreros, entre ellos Henri Tolain, cincelador, que bien pronto habría de figurar entre los fundadores de la Primera Internacional. Tolain se explicó, en un memorable folleto titulado Algunas verdades sobre las elecciones de París, *así: «No tenemos para hacernos escuchar más que la gran voz del sufragio universal (...). El pueblo quiere gobernarse a sí mismo (...). ¿Qué puede esperar el pueblo (...) si no toma en su propia mano sus propios asuntos?» Pero las candidaturas obreras no obtuvieron sino un número de votos irrisorio (332 votos una, 11 otra; Tolain había retirado su candidatura bastante antes del escrutinio). La democracia burguesa consideraba estas candidaturas con un desprecio tal, que su porta-*

---

[43] Alfred Darimon (1819-1902), uno de los jefes del partido liberal bajo el segundo imperio.

voz, Jules Ferry[44], *en su folleto* La lucha electoral de 1863, *les dejó pura y simplemente en el silencio.*

Proudhon eligió una táctica muy suya, la de la abstención activa. Fue el animador de un comité abstencionista cuya actividad fue intensa: conciliábulos, panfletos, affiches, todo ello coronado por un restallante manifiesto y por la publicación en la víspera del escrutinio de un folleto, firmado por él y titulado Los demócratas juramentados y los refractarios. *Tenía la habilidad de poner una sordina a sus concepciones anarquistas en la materia y cuidaba no atacar al principio mismo del sufragio universal, «principio democrático por excelencia». Pero, reargüía, el sufragio universal, bajo el Imperio, no podía funcionar con toda independencia, por un cierto número de razones que enumeraba: falta de libertad de reunión, de prensa, municipal. Una ley electoral cortada a medida del poder desnaturalizaba el voto. En fin, y sobre todo, los candidatos eran manipulados al prestar juramento de fidelidad al Emperador.*

En estas condiciones, la abstención no era, por parte del elector, «un acto de indiferencia culpable o de dignidad estéril», sino «un acto de conservación, una llamada a la ley y al derecho». Era «una facultad esencial del elector». Formaba «parte del derecho electoral». Era «simplemente una declaración del país al gobierno de que, en el estado de cosas (...) el voto de los electores significa que el jefe del Imperio renuncia a esta dictadura y pone a los ciudadanos al mismo tiempo a cumplir sus deberes electorales y a hacer un acto verdadero de soberanía».

De paso Proudhon acribillaría implícitamente con sus dardos el recurso al prebiscito sobre la base de cuestiones tendenciosas o mal planteadas ex profeso, y sus críticas estarán todavía de actualidad bajo el régimen gaullista: «La abstención o el voto silencioso (...) llegan a ser obligatorios, son la condición, el primero y el más santo de los deberes, cuando la cuestión sometida a votación es equívoca, insidiosa, inoportuna, ilegal.» Y Proudhon concluía: «Se sabrá por el presente escrito y por los comités de abstención (...) que existe una élite que (...) se resiste a votar, y que fundamenta su rechazo en el hecho de que el sufragio universal, instrumento y garantía de la libertad, se volvería contra ella si el voto no tuviese la plenitud de sus garantías y la sinceridad de sus formas.»

Pero este lenguaje, que corría el riesgo de parecer un poco aristocrático, no fue entendido por el electorado popular. En el departamento del Sena, sólo hubo 4.556 votos en blanco y, en el conjunto del país, las abstenciones «pasivas», que habían sido de 143.000 en 1857, bajaron a 86.000. Sin embargo, los 4.556 votos

---

[44] Jules Ferry (1832-1893), uno de los líderes de la oposición liberal del Segundo Imperio, futuro hombre de Estado de la III República.

en blanco eran a su vez mucho más numerosos que los varios centenares de votos recogidos por las candidaturas obreras.

Los días 20 y 21 de marzo de 1864 se procedió a elecciones complementarias. De nuevo Tolain afrontó el cuerpo electoral parisino con una candidatura obrera, la suya, y esta vez la mantuvo. No logró más que 424 votos. Como el año anterior, las candidaturas obreras habían sido sacrificadas a las de la democracia burguesa, que obtuvo dos diputados. Como apoyo de la candidatura de Tolain, un comité obrero de sesenta miembros había elaborado un Manifiesto. *Es el texto que vamos a reproducir y que pasará a la posteridad, en tanto que primera expresión pública de la conciencia de clase obrera.*

Proudhon experimentó en principio un vivo entusiasmo con la lectura de este documento. Pero en una segunda reflexión, mitigó su ardor y su loa. Esta entrada en escena de la «plebe obrera» era a sus ojos, «a la vez una gran victoria y una gran falta». Explicitó su pensamiento en un libro escrito expresamente para esta ocasión y que, publicado inacabado poco después de su muerte, fue su testamento político, Sobre la capacidad política de las clases obreras.

Los autores del Manifiesto, *decía Proudhon allí, no habían «planteado y propuesto la candidatura de uno de ellos más que en razón de su carácter de obrero». Por ser obrero, le juzgaban «representar mejor que nadie a la clase obrera». La importancia de este acto no escapaba a la extralucidez de Proudhon: «Digo que este hecho (...) da fe en las clases obreras de una revelación hasta entonces sin ejemplo, de su conciencia cooperativa; prueba que media nación francesa y aún más ha entrado en la escena política, llevando una idea que, tarde o temprano, debe transformar de punta a cabo la sociedad y el gobierno (...). Un hecho social de una trascendencia inigualable se produce en el seno de la sociedad: es el advenimiento a la vida política de la clase más numerosa y la más pobre, hasta hoy desdeñada por no tener conciencia.»*

Pero Proudhon, una vez rendido este homenaje, pese a él, se separaba de los «Sesenta». Veía, no sin razón, en las elecciones del 1863-1864 «un verdadero golpe bajo», «una especie de comedia organizada para ganar tiempo y usar la Revolución», «el instrumento de una compostura política». Entrar en el sistema imperial era un contrasentido. Era necesario, por el contrario, romper radicalmente con el poder. Respecto a la oposición democrática, se mostraba implacable: sus candidatos quedaban colocados «en el terreno de la legalidad imperial». «No representan nada, no significan nada, no saben nada.» La política de la oposición era «en principio su antisocialismo declarado». Los candidatos obreros habían cometido el error, al tender el ramo de olivo a esta oposición, de ofrecerle su apoyo.

París, una tarde de elecciones (1 de junio de 1863)[45]

El lunes, 1 de junio de 1863, hacia las diez de la noche, París era presa de una agitación sorda, que recordaba la del 26 de julio de 1830 y el 22 de febrero de 1848. Por poco que uno se hubiese dejado llevar por las impresiones de la calle, habría creído estar en la víspera de una batalla. París, por todos sus costados, vuelto tras veinte años a la vida política, se despertaba de su torpeza, se sentía vivir, los alientos revolucionarios la animaban.

—¡Ah! —gritaban los que se habían erigido en jefes del movimiento—, París ya no era en esta hora la villa nueva, monótona y fatigante de M. Haussmann[46], con sus bulevares rectilíneos, con sus hoteles gigantescos, con sus malecones magníficos, pero desiertos; con su río entristecido, portador solamente de piedras y arena; con sus estaciones de ferrocarril que, reemplazando a los puertos de la antigua ciudad, han destruido su razón de ser; con sus jardines, sus teatros nuevos, sus cuarteles nuevos, su firme, sus legiones de barrenderos y su indignante polvareda. Era el París de los antiguos días, cuyo fantasma aparecía a la claridad de las estrellas, a los gritos lanzados en voz baja de «¡Viva la libertad!».

París, pues, guardian vigilante de las libertades de la nación, se había levantado al conjuro de sus oradores, y había respondido con un no de los más secos a las solicitaciones del gobierno. Los candidatos independientes habían obtenido una mayoría formidable. La lista democrática había ganado toda entera, se conocía el resultado del escrutinio. La administración estaba vencida: sus hombres eran rechazados por 153.000 sufragios contra 82.000. El pueblo, que había dado el golpe, rumia su éxito; la burguesía estaba dividida: una parte se mostraba inquieta, la otra dejaba estallar su alegría.

—¡Qué golpe! —decía uno—, ¡qué revés!

—Es grave —añadía otro—, muy grave. París en la oposición, el Imperio está sin capital...

(...) El primero de junio de 1863 había eclipse de luna. El cielo era espléndido, la tarde magnífica. La brisa, amorosa y ligera, parecía tomar parte en las emociones reparadoras y por lo demás inofensivas de la tierra. Todo París pudo seguir las fases del fenómeno, que comenzó a las nueve horas cincuenta y seis minutos, justo en el momento en que las oficinas electorales

---

[45] Cfr. *De la capacidad política de las clases obreras* (1865, obra póstuma).

[46] Eugène Georges Haussmann (1809-1891), prefecto del Sena bajo el Segundo Imperio, iniciador de numerosos trabajos de infraestructura urbana de la capital.

acababan de terminar el recuento de votos, finalizado a la una hora y dieciséis minutos de la mañana.

—Así —decían los bufones—, el despotismo se eclipsa ante la libertad. La democracia ha extendido su larga mano, y la sombra se ha proyectado sobre el astro del dos de diciembre.

M. Pelletan[47], con estilo de jerofante, uno de los elegidos y hoy el orador más irritante del parlamento, tanto para los que le leen como para los que le escuchan, no ha dejado de invocar, en uno de sus panfletos, este argumento amenazador.

—Más aún —replicaban los desconcertados—: es la razón parisiense la que se ha eclipsado. Vosotros recomenzáis vuestras farsas de 1830 y 1848; pues bien, ¡os va a ir peor que en 1830 y en 1848!

Manifiesto de los sesenta obreros del Sena (17 de febrero de 1864)

El 31 de mayo de 1863, los trabajadores de París, más preocupados por el triunfo de la oposición que por sus intereses particulares, votaron la lista publicada por los diarios. Sin titubear, sin regatear ni poner precio a su concurso, inspirados por su devoción a la libertad. Así fue cómo la victoria de la oposición resultó tan completa —como ardientemente se la deseaba—, pero ciertamente muchísimo más imponente de lo que muchos se atrevían a esperar.

Una candidatura obrera fue propuesta, es verdad; pero fue defendida con una moderación que hubo de ser reconocida por todo el mundo. Para defenderla, sólo se han puesto a la vista consideraciones de orden secundario y parcial, frente a una situación excepcional que daba a las elecciones generales un carácter particular; sus defensores se abstuvieron de plantear el vasto problema del pauperismo. Con una gran moderación de propaganda y de argumentos, el proletariado trató de manifestarse —el proletariado, esa plaga de la moderna sociedad— como la esclavitud y la servidumbre se manifestaron en la antigüedad y en la Edad Media. Los que así obraron habían previsto su derrota, pero creyeron que estaba bien el plantar un primer jalón. Una candidatura así les parecía necesaria para afirmar el espíritu profundamente democrático de la gran ciudad.

En las próximas elecciones ya no será lo mismo. Con la elección de nueve diputados, la oposición liberal ha obtenido en París una amplia satisfacción. Quienesquiera que fuesen, elegidos en las mismas condiciones, los nuevos elegidos no agregarían

[47] Eugéne Pelletan (1813-1884), uno de los líderes de la oposición liberal durante el Segundo Imperio.

nada a la significación del voto del 31 de mayo; cualquiera que fuera su elocuencia, ella no añadiría nada a la claridad que arroja hoy día la palabra hábil y brillante de la oposición. No hay un punto del programa democrático cuya realización no ansiemos como ella. Y, digámoslo de una vez por todas, nosotros empleamos esa palabra de democracia en su sentido más radical y más neto.

Pero si bien estamos de acuerdo en política, ¿lo estamos en economía social? Las reformas que nosotros deseamos, las instituciones para las que nosotros pedimos libertad ¿son aceptadas por todos aquellos que en el parlamento representan al partido liberal? Ahí está la cuestión, el nudo gordiano de la situación.

Un hecho demuestra de una manera perentoria y dolorosa las dificultades con que se encuentra la posición de los obreros.

En un país cuya constitución descansa en el sufragio universal, donde cada cual invoca y aplaude los principios del 89, estamos obligados a justificar las candidaturas obreras y a decir claramente, largamente, el cómo y los porqués, a fin de evitar no solamente las acusaciones injustas de los tímidos y de los conservadores recalcitrantes, sino también los temores y repugnancias de nuestros amigos.

El sufragio universal nos ha hecho mayores políticamente, pero tenemos ahora que emanciparnos socialmente. La libertad que el Tercer Estado supo conquistar con tanto vigor y perseverancia, debe extenderse en Francia, país democrático, a todos los ciudadanos. Derechos políticos iguales implican necesariamente iguales derechos sociales. Se ha repetido hasta el cansancio que ya no hay clases: desde el 1789, todos los ciudadanos franceses son iguales ante la ley.

Pero a nosotros, que no tenemos otra propiedad que la de nuestros brazos; a nosotros, que sufrimos todos los días las consecuencias legítimas o arbitrarias del capital; a nosotros, que vivimos bajo el imperio de leyes excepcionales —como la ley sobre las coaliciones y el artículo 1.781— que atentan a nuestros intereses, nos es muy difícil creer en esta afirmación.

Nosotros, que en un país donde tenemos el derecho de nombrar diputados, no tenemos siempre los medios para aprender a leer; nosotros, que imposibilitados de reunirnos, de asociarnos libremente, vemos negado el derecho de organizarnos para los fines de la instrucción profesional, y transformado ese precioso instrumento del progreso industrial en privilegio del capital, nosotros no podemos hacernos esa ilusión.

Nuestros hijos pasan sus años juveniles en el ambiente desmoralizante y malsano de las fábricas, o en el aprendizaje, que no es todavía más que un estado vecino a la domesticidad; nuestras mujeres deben dejar forzosamente el hogar en pos de un

trabajo excesivo, contrario a su naturaleza y destructor de la familia; nosotros, que no tenemos el derecho de entendernos para defender pacíficamente nuestro salario, para asegurarnos contra la desocupación, nosotros afirmamos que la igualdad escrita ante la ley no ha pasado a las costumbres ni ha podido ser realizada en los hechos. Aquellos que desprovistos de ocupación y de capital no pueden oponerse por la libertad y la solidaridad a las exigencias egoístas y opresivas, esos sufren fatalmente la dominación del capital: sus intereses quedan subordinados a otros intereses.

Sabemos bien que los intereses no se reglamentan; escapan a la ley; sólo pueden conciliarse por medio de convenciones particulares, movibles y cambiantes como los mismos intereses. Sin libertad concedida a todos, esa conciliación es imposible. Marcharemos a la conquista de nuestros derechos, pacíficamente, legalmente, pero con energía y perseverancia. Nuestra emancipación demostrará inmediatamente los progresos realizados en el espíritu de las clases laboriosas, de esa inmensa multitud que vegeta en lo que se llama el proletariado, y que para servirnos de una expresión más justa llamaríamos el asalariado.

A aquellos que temen ver organizarse la resistencia, la huelga, apenas nosotros reivindicamos la libertad, les decimos: ellos persiguen un objetivo mucho más grande, mucho más fecundo que el de agotar sus fuerzas en las luchas cotidianas donde de ambos lados los adversarios no encontrarán en definitiva más que la ruina para unos y la miseria para los otros.

El Tercer Estado decía: «¿Qué es el Tercer Estado? ¡Nada! ¿Qué debe ser? ¡Todo!» Nosotros no diremos: ¿Qué es el obrero? Nada. ¿Qué debe ser? Todo. Nosotros diremos: la burguesía, nuestra hermana mayor en la emancipación, supo absorber en el 89 la nobleza y destruir injustos privilegios; se trata, para nosotros, no de destruir los derechos de que justamente gozan las clases medias, sino de conquistar la misma libertad de acción. En Francia, país democrático por excelencia, todo derecho político, toda reforma social, todo instrumento de progreso, no puede continuar siendo privilegio de algunos. Por la fuerza de las cosas, la nación, que posee innato el espíritu de igualdad, tiende irresistiblemente a hacer ese espíritu patrimonio de todos. Todo medio de progreso que no puede extenderse, vulgarizarse —de modo que pueda concurrir al bienestar general descendiendo hasta las últimas categorías de la sociedad—, no es completamente democrático, puesto que constituye un privilegio. La ley debe ser lo suficientemente amplia como para que permita a cada cual, aislado o colectivamente, el desarrollo de sus facultades, el empleo de sus fuerzas, de sus economías y de su inteligencia, sin que se le pueda poner otro límite que la libertad ajena, y no su interés.

Que no se nos acuse, pues, de soñar con leyes agrarias, igualdad quimérica que metería a cada uno sobre un lecho de Procusto, repartición, *maximum*, impuestos forzosos, etc. ¡No! Ya es hora de acabar con esas calumnias difundidas por nuestros enemigos y recogidas por los ignorantes. La libertad del trabajo, el crédito, la solidaridad: he ahí nuestros sueños. El día en que se realicen, para gloria y prosperidad de un país que nos es tan querido, no habrá ni más burgueses ni proletarios, ni patronos ni obreros. Todos los ciudadanos serán iguales en derechos.

Pero, se nos dice, todas esas reformas de las que tenéis necesidad, los diputados elegidos pueden, como vosotros, pedirlas, y aun mejor que vosotros; son los representantes de todos y por todos elegidos.

¡Y bien!, respondemos: ¡No!; nosotros no estamos representados, y he aquí por qué planteamos esta cuestión de las candidaturas obreras. Sabemos que no se dice candidaturas industriales, comerciales, militares, periodísticas, pero la cosa está ahí aunque la palabra no lo esté. ¿Acaso la gran mayoría del Parlamento no está constituida por grandes propietarios, industriales, comerciantes, generales, periodistas, etc., etc., que votan silenciosamente, o que no hablan más que en las comisiones, y solamente sobre aquellos asuntos para los que tienen capacidad y en los que son especialistas?

Un número muy restringido toma la palabra sobre cuestiones generales. Ciertamente, nosotros pensamos que los obreros elegidos deberían y podrían defender los intereses generales de la democracia, pero cuando se limitaran a defender los intereses particulares de la clase más numerosa, ¡que especialidad! Llenarían una laguna en el cuerpo legislativo donde el trabajo manual no está representado. Nosotros, que no tenemos a nuestra disposición ninguno de esos medios, la fortuna, las relaciones, las funciones públicas, estamos forzados a darles a nuestros candidatos una denominación clara y significativa y a llamar a las cosas por su nombre mientras podamos hacerlo.

Nosotros no estamos representados, pues en una reunión reciente del Cuerpo Legisltivo hubo una manifestación unánime de simpatía en favor de la clase obrera y ninguna voz se levantó para formular, como nosotros lo entendemos, con moderación pero con firmeza, nuestras aspiraciones, nuestros deseos y nuestros derechos.

Nosotros no estamos representados, nosotros, que nos negamos a creer que la miseria sea de institución divina. La caridad, institución cristiana, ha probado radicalmente y reconocido ella misma su impotencia como institución social.

Sin duda, en los buenos viejos tiempos, en los tiempos del derecho divino, cuando, impuestos por Dios, los reyes y los nobles se creían los padres y los hermanos mayores del pueblo,

cuando la felicidad y la igualdad eran relegadas al cielo, la caridad tenía que ser una institución social.

En los tiempos de la soberanía del pueblo, del sufragio universal, ella no es ni puede ser más que una virtud privada. ¡Ya!, los vicios y las debilidades humanas del hombre dejarán siempre a la fraternidad un vasto campo de acción en que ejercerse; pero la miseria inmerecida, aquella que bajo la forma de enfermedad, de salario insuficiente, de desocupación, aprisiona a la inmensa mayoría de los hombres laboriosos, de buena voluntad, en un círculo fatal donde se debaten en vano, esa miseria, lo certificamos enérgicamente, ¡puede y debe desaparecer! ¿Por qué esta distinción no ha sido hecha por nadie? Nosotros no queremos ser clientes ni asistidos; queremos ser iguales; rechazamos las limosnas; queremos la justicia.

No; nosotros no estamos representados porque nadie ha dicho que el espíritu de antagonismo se debilita cada vez más en las clases populares. Aleccionados por la experiencia, nosotros no podemos odiar a los hombres; sólo deseamos cambiar las cosas. Nadie ha dicho que la ley sobre las coaliciones no era más que un espantapájaros, y que en lugar de hacer cesar el mal, no hacía más que perpetuarlo, cerrando toda salida al que se cree oprimido.

No; nosotros no estamos representados, porque en la cuestión de las cámaras sindicales, una extraña confusión se ha establecido en el espíritu de aquellos que las recomendaban: de acuerdo con ellos, las cámaras sindicales estarían compuestas de patronos y obreros, especies de árbitros profesionales encargados de resolver día a día las cuestiones que surjan. Y lo que nosotros pedimos es una Cámara compuesta exclusivamente por obreros, elegidos por sufragio universal; una Cámara del Trabajo, podríamos decir, por analogía con la Cámara de Comercio; y se nos responde con un tribunal.

No; nosotros no estamos representados porque nadie ha hablado del considerable movimiento que se manifiesta en la clase obrera para organizar el crédito. ¿Quién está informado de que treinta y cinco sociedades de crédito recíproco funcionan oscuramente en París? Ellas contienen gérmenes fecundos, pero tendrían necesidad, para su completo florecimiento, del sol de la libertad.

En principio, pocos demócratas inteligentes desconocen la legitimidad de nuestras reclamaciones, y ninguno nos niega el derecho a que nosotros mismos las hagamos valer.

La oportunidad, la capacidad de los candidatos, la probable oscuridad de sus nombres, ya que serían elegidos entre los trabajadores que ejercieran su oficio en el momento de la elección (y esto para precisar mejor el sentido de su candidatura): he ahí las cuestiones que se arguyen para concluir que nuestro proyecto

es irrealizable y que por otra parte la publicidad nos faltaría. En primer término, nosotros sostenemos que, después de doce años de paciencia, el momento oportuno ha llegado; no podríamos admitir que sea preciso esperar más, hasta las próximas elecciones generales, es decir, seis años aún. Según esos cálculos sería necesario aguantar dieciocho años, para que la elección de obreros fuera oportuna —¡veintiún años después de 1848!—. ¿Qué mejores circunscripciones que la primera y la quinta podríamos elegir? Allí mejor que en ninguna otra deben hallarse los elementos del éxito.

El voto del 31 de mayo ha decidido de un modo incontestable en París la gran cuestión de la libertad. El país está en calma: ¿no es razonable, político, ensayar la potencia de las instituciones libres que deben facilitar la transición entre la vieja sociedad, fundada sobre el salario, y la sociedad futura, que será fundada sobre el derecho común? ¿El peligro no está más bien en esperar los momentos de crisis, cuando las pasiones están agitadas por la angustia general?

¿El triunfo de las candidaturas obreras no será de un efecto moral inmenso? Probará que nuestras ideas son comprendidas, que nuestros sentimientos de concialización son apreciados, y que por fín no se rehúsa llevar a la práctica lo que se acepta en teoría.

¿Sería verdad que los candidatos obreros debieran necesariamente poseer cualidades eminentes de orador y de publicista, que señalan a un hombre a la admiración de sus conciudadanos? No lo creemos. Bastaría con que supieran apelar a la justicia, exponiendo con rectitud y claridad las reformas que pedimos. ¿El voto de sus electores no daría, acaso, a sus palabras una autoridad más grande que la que pudiera poseer el más ilustre de los oradores? Surgidas del seno de las masas populares, la significación de esas elecciones sería tanto más manifiesta cuanto más los elegidos hubieran sido la víspera hombres de los más oscuros e ignorados. En fin, ¿el don de la elocuencia, el saber universal, han sido acaso exigidos como condiciones necesarias de los diputados elegidos hasta hoy?

En 1848, la elección de obreros consagra con un hecho la igualdad política; en 1864, esta elección consagrará la igualdad social.

A menos de negar la evidencia, se debe reconocer que existe una clase especial de ciudadanos que tienen necesidad de una representación directa, puesto que el recinto del Cuerpo Legislativo es el único lugar donde los obreros podrían digna y libremente expresar sus anhelos y reclamar para ellos la parte de derechos de que gozan los otros ciudadanos.

Examinemos la situación actual sin amarguras y sin prevención. ¿Qué quiere la burguesía democrática que nosotros no

queremos como ella con el mismo ardor? ¿El sufragio universal libre de toda traba? Nosotros le queremos. ¿La libertad de prensa y de reunión regidas por el derecho común? Nosotros la queremos. ¿La separación completa de la Iglesia y el Estado, el equilibrio del presupuesto, las franquicias municipales? Nosotros queremos todo eso.

Y bien, sin nuestro concurso, la burguesía difícilmente obtendrá o conservará esos derechos, esas libertades, que son la esencia de una sociedad democrática. ¿Qué es lo que nosotros queremos más especialmente que ella o al menos más enérgicamente, por lo mismo que estamos en ello más interesados? La instrucción primaria, gratuita, obligatoria, y la libertad de trabajo.

La instrucción desarrolla y fortifica el sentimiento de la dignidad personal, es decir, la conciencia de sus derechos y de sus deberes. El que tiene conocimientos apela a la razón y no a la fuerza para realizar sus deseos.

Si la libertad de trabajo no viene a servir de contrapeso a la libertad comercial, vamos a presenciar la constitución de una autocracia financiera. Los pequeños burgueses, como los obreros, no serían pronto más que sus servidores. ¿No es evidente hoy en día que el crédito, lejos de generalizarse, tiende al contrario, a concentrarse en pocas manos? ¿Y el Banco de Francia no daría un ejemplo de flagrante contradicción a todo principio económico? El gozo a la vez del monopolio de emitir papel moneda y de la libertad de elevar sin límite la tasa del interés.

Sin nosotros, lo repetimos, la burguesía no puede fundar nada sólido; sin su concurso nuestra emancipación puede retardarse mucho tiempo todavía.

Unamos nuestros esfuerzos para un fin común: el triunfo de la verdadera democracia.

Difundidas por nosotros, apoyadas por ella, las candidaturas obreras serían la prueba viviente de la unión verdadera y durable de los demócratas sin distinción de clase ni de posición. ¿Quedaremos abandonados a nuestra suerte? ¿Nos veremos forzados a perseguir aisladamente el triunfo de nuestras ideas? En el interés de todos, esperamos que no.

Resumamos, para evitar malentendidos: la significación esencialmente política de las candidaturas obreras sería ésta: fortificar, completándola, la acción de la oposición liberal. Ella ha pedido, en los términos más modestos, las libertades necesarias.

Tal es el resumen sincero de las ideas generales emitidas por los obreros en el período electoral que precedió al 31 de mayo. En aquel entonces, la candidatura obrera tuvo que vencer numerosas dificultades para producirse. Así fue como se la pudo acusar, no sin razón, en parte, de ser tardía. Hoy el terreno está libre, y como en nuestra opinión la necesidad de las candidatu-

ras ha resultado evidente por cuanto ha ocurrido desde entonces, nosotros no dudamos en tomar la delantera para evitarnos los reproches que se nos han hecho en las últimas elecciones.

Planteamos públicamente la cuestión para que, desde el primer día del período electoral, el acuerdo sea más fácil y rápido entre los que participan de nuestra opinión. Nosotros decimos francamente lo que somos y lo que queremos.

Ansiamos el gran día de la publicidad, y apelamos a los diarios que sufren el monopolio creado por el hecho de la autorización previa; pero estamos convencidos de que se sentirán honrados dándonos hospitalidad y testimonio así en favor de la verdadera libertad, y facilitándonos los medios para manifestar nuestro pensamiento, aun cuando ellos no participen del mismo.

Esperamos ansiosos el momento de la discusión, el período electoral, el día en que la profesión de fe de los candidatos obreros corra en manos de todos, estando en condiciones de responder a todas las preguntas. Contamos con el concurso de todos aquellos que para entonces estén convencidos de que nuestra causa es la de la igualdad, indisolublemente ligada a la libertad, en una palabra, la causa de la justicia.

(Siguen las sesenta firmas.)

Nada de candidatos[48] *(Carta de Proudhon a los obreros)*

Passy, 8 de marzo de 1864.

A los obreros:

Ciudadanos, me preguntáis qué es lo que yo pienso del Manifiesto de los Sesenta obreros aparecido en los periódicos. Deseáis sobre todo saber si, tras haberos pronunciado en el último mes de mayo contra toda suerte de candidaturas, habréis de perseverar en esta línea, o apoyar, en razón de la circunstancia, la elección de un camarada digno de vuestras simpatías. Confieso que no me esperaba ser consultado por nadie en un asunto semejante. Creía agotado el movimiento electoral y, en mi retirada, no soñaba más que en amortiguar, en la medida que de mí dependiera, sus efectos deplorables. Pero ya que, por consideraciones que me parecen completamente personales, vuestra confianza en mi opinión ha creído deber, por decirlo así, ponerme en moratoria, no dudo en responder a vuestra pregunta, tanto menos por cuanto que mi pensamiento no podría ya ser otra cosa que la interpretación del vuestro.

Seguramente, me he alborotado con el sueño de la idea socialista: ¿quién, si no, en este momento, tendría en toda Francia

---

[48] El título es nuestro. El texto está extraído de la *Correspondence*, XIII, pp. 274-266.

más derecho a alegrarse por ello que yo? Efectivamente, estoy de acuerdo, con vosotros y con los Sesenta, en que la clase obrera no está representada y en que tiene derecho a estarlo: ¿cómo podría yo profesar otra opinión? ¿No es hoy la representación obrera, como lo fuera en 1848, desde el punto de vista legislativo, político y gubernamental, la afirmación del socialismo?

Se os dice que después del 89 no hay ya clases; que la idea de las candidaturas obreras tiende a restablecerlas; que si puede admitirse a un obrero a título de candidato, como se admite a un marino, un ingeniero, un sabio, un periodista, un abogado, es en tanto que semejante obrero sea, como sus colegas, la expresión de la sociedad, no de una clase aparte; que de otro modo la candidatura de este obrero tendría un carácter retrógrado, iliberal, peligroso, por las desconfianzas, las alarmas, la hostilidad que haría nacer en la clase burguesa.

Así razonan también, sin darse cuenta de que se contradicen, los adversarios del Manifiesto. Pero justamente por su carácter de especialidad, según creo, y como manifestación de una clase o casta, no retrocedo ante lo que la candidatura obrera, como obrera, tiene de valor: fuera de ella perdería toda significación.

¿Pero es que no es cierto, pese a la Revolución, que la sociedad francesa se divide fundamentalmente en dos clases, una que vive exclusivamente de su trabajo y cuyo salario está generalmente por debajo de los 1.250 francos anuales y por familia de cuatro personas, suma que creo aproximadamente la media del producto de la nación, y la otra clase que vive de otra cosa distinta de su trabajo, si es que trabaja, que vive de la renta de sus propiedades, de sus capitales, de sus dotaciones, pensiones, subvenciones, acciones, títulos, honores y beneficios? ¿No es verdad, en llegando a tal punto, el del reparto de las fortunas y los productos, que existen entre nosotros, como antaño, dos categorías de ciudadanos, vulgarmente denominadas burguesía y plebe, capitalismo y asalariado? Pero toda nuestra política, nuestra economía política, nuestra organización industrial, nuestra historia, nuestra literatura, nuestra sociedad descansan sobre esta distinción que sólo la mala fe y una estúpida hipocresía parecen negar.

La división de la sociedad en dos clases, la una de los trabajadores asalariados y la otra de propietarios-capitalistas-empresarios, siendo indubitable de hecho, tiene consecuencias que no han de sorprender a nadie; pero en todo tiempo se ha preguntado si esta distinción existía también de derecho, si era naturalmente conforme a la justicia, si no sería posible hacerla cesar operando la fusión de clases; en dos palabras, si por medio de una aplicación mejor de las leyes de la justicia y de la economía, no se llegaría a abolir una distinción funesta que todo hombre de corazón querría ver desaparecer.

Esta cuestión, que no es nueva, es lo que en nuestros días se ha llamado cuestión social; el socialismo no contiene nada más.

Pues bien, ¿qué dicen los Sesenta? Están convencidos por su parte de que la cuestión social puede ser resuelta en sentido afirmativo; con moderación y con firmeza que luego de mucho tiempo ha sido borrada del orden del día, y que ha llegado el momento de retomarla; a tal efecto, ponen como signo o lema de esta búsqueda la candidatura de uno entre ellos, al que, en razón de su condición de obrero, y precisamente porque es obrero, juzgan poder representar mejor que nadie a la propia clase obrera.

¿Y se acusa a estos hombres de tratar de buscar el restablecimiento de las castas? Queriendo eliminarles de la representación nacional como retrógrados y profesadores de opiniones peligrosas, se llega incluso a denunciar su Manifiesto como una incitación al odio de unos ciudadanos contra otros. La prensa fulmina, la oposición pretendidamente democrática hace estallar su descontento, se grita importunidad, imprudencia, qué sé yo. ¡Se apela a la policía! Se pregunta, con una afección de supremo desdén, si los sesenta tienen la pretensión de conocer mejor sus intereses y sus derechos, de defenderlos mejor, que los señores F. Favre, E. Ollivier, Marie, Pelletan, J. Simon, etc.[49].

Escarnio.

Hasta aquí, pues, estoy de acuerdo con vosotros y con los Sesenta, y os sé satisfechos de que no hayáis supuesto ni un solo instante que yo pudiese ser de un sentimiento distinto al vuestro. Sí. La distinción de clases existe en nuestra Francia democrática de hecho, pero no está del todo probado que este hecho esté fundado en el derecho, aunque no haya en modo alguno que imputárselo a nadie. Sí, la representación nacional ha sido hasta el presente, excepto en 1848, el privilegio de una de estas clases; y, a menos que los representantes de la susodicha clase no se entreguen en breve a operar la fusión demandada, la justicia, el sentido común, el sufragio universal exigen que la segunda de estas clases esté representada como la otra, proporcionalmente a la cifra de su población. Al elevar una pretensión tal, los Sesenta no injurian a la burguesía, no la amenazan: se ponen frente a ella como los menores frente a los adultos.

(...) Semejante lenguaje, tan franco como modesto, debe tranquilizar a los más tímidos; la burguesía, la clase media sobre todo, sería mal aconsejada, si se alarmara. Lo sepa o lo ignore,

[49] Jules Favre (1809-1880), uno de los líderes de la oposición liberal bajo el Segundo Imperio. Emile Ollivier (1825-1913), lo mismo, luego jefe del gobierno del Imperio llamado liberal entre 1867 y 1870. Pierre Marie (1795-1870), antiguo miembro del gobierno provisional en 1848, y organizador de los Talleres Nacionales. Jules Simon (1814-1896), filósofo y político liberal.

su verdadero aliado, su salvador, es el pueblo. Que reconozca, pues, de grado, los derechos de los obreros a la representación nacional, y ello, lo repito, no simplemente como ciudadanos y obreros, sino como obreros y miembros del proletariado.

Una vez dicho esto, paso a la segunda cuestión. Se trata de saber si, en las circunstancias actuales, el ejercicio del voto a la elegibilidad es para la clase obrera el mejor medio para llegar a las reformas que solicita, si una conclusión semejante del Manifiesto no va contra el fin que se proponen sus autores, si no es contradictoria con sus principios; en una palabra: ¿podrá hacer bajo el régimen actual el socialismo lo que en 1848, sin faltar a su dignidad y a su fe? Algunos hombres considerables en la democracia, a quien nadie osó nunca acusar de pacto con el enemigo, que se abstienen personalmente de votar, han creído deber suyo, por simpatía con la clase obrera y como testimonio de su alejamiento de una oposición que no se opone, no combatir la resolución de los obreros y desear buena suerte a su candidatura. Lo lamento, haciendo justicia a sentimientos que comparto, pero yo no puedo hacer una concesión semejante, y en este punto me separo de los Sesenta.

Consideremos que el gobierno imperial, introducido por un golpe de Estado, ha encontrado la principal causa de su éxito en la derrota de la democracia roja o socialista, que tal es aún hoy su razón de ser, que no la ha perdido de vista nunca en su política, y que nada indica en la hora presente que tenga siquiera voluntad de poder cambiarla. Bajo este gobierno, la feudalidad financiera e industrial, preparada largamente durante los treinta y tres años de la Restauración y de la monarquía de julio, ha completado su organización y sentado su plaza. Ella ha sostenido al Imperio, quien la ha pagado con su protección. Las grandes compañías han formado su coalición: la clase media, verdadera expresión del genio francés, se ha visto progresivamente lanzada hacia el proletariado.

La República, al establecer el sufragio universal, dio a la democracia un momento de efervescencia, pero bien pronto la aristocracia conservadora volvió al poder, y cuando sucedió el golpe de Estado, puede decirse que el poder pertenecía ya a quien habría servido mejor a la reacción contra las tendencias socialistas. Según ello, podemos decir que, bajo el régimen que nos ha sido dado después de 1852, nuestras ideas, y hasta nuestras personas, han estado puestas, por decirlo así, fuera de la política, fuera del Gobierno, fuera de la ley. El uso de la prensa periódica, conservado para los viejos partidos, sólo a nosotros le ha sido denegado. Si alguna vez cualquier proposición inspirada por nuestros principios se ha ofrecido al poder, ha sucumbido inmediatamente —de ello sé algo— bajo la repulsión de los intereses contrarios.

En presencia de un estado de cosas donde destruirnos es salvar la sociedad y la propiedad, ¿qué podemos hacer nosotros, si no es aceptar silenciosamente nuestra reprobación, y, puesto que el Gobierno ha impuesto esta condición draconiana, separarnos radicalmente de él? Entrar en su sistema, en el que estamos seguros de reencontrar a todos nuestros enemigos, antiguos y nuevos, ligados o no al Imperio, gentes del ministerio y de la oposición, acoger las condiciones juramentadas, hacernos presentar al cuerpo legislativo, todo ello será un acto de laxitud, un contrasentido. Todo lo que, según la ley existente, nos está permitido hacer, es protestar en las grandes jornadas electorales por el contenido negativo de nuestras papeletas electorales. No perdáis de vista que, en el sistema de compresión que pesa sobre la democracia, no es tal medida financiera, tal empresa, tal gasto, tal alianza, tal tratado, tal política, tal ley lo que vais a discutir: no se nos quiere para eso; nuestra opinión ya de entrada es reputada como mal avenida. Parecidos debates son lo propio de la oposición constitucional, amiga o enemiga. Pues todas las opiniones, exceptuando las nuestras, pueden encontrar un lugar en la Constitución: ¿lo dudaríais, después del clamor que se ha levantado por doquier con ocasión de la publicación del Manifiesto? Ahora bien, para afirmarnos en nuestro separatismo, no tenemos necesidad ni de representantes, ni de candidatos, ni precisamos, en términos de la ley, sino esta sola palabra, *veto*, que es la fórmula más enérgica que pueda contener el sufragio universal.

Precisemos nuestro pensamiento con algunos ejemplos.

¿Podemos, de la boca, de la pluma, de la mano de hombres verdaderamente nuestros, prestar juramento a la Constitución de 1852, en la que vemos a todos nuestros enemigos legitimistas, orleanistas, ex republicanos, clericales, prestar a su vez juramento a cual más? No, no lo podemos, porque este juramento, hiriente para nuestra dignidad, incompatible con nuestros principios, implicaría por nuestra parte una apostasía, a la vez que quedaríamos al nivel de tantos otros —nosotros, enemigos personales del emperador— tras haber prestado juramento. La Constitución del 93, al fundar la soberanía del pueblo, abole el juramento cívico exigido por la Constitución del 91, que se reúne en estos tres términos: Nación, Ley, Rey. Que Napoleón haya de seguir este ejemplo, ya lo veremos. Mientras tanto, nada de representantes, nada de candidatos.

Hay quien dice que el juramento impuesto a los diputados carece de valor, que no obliga a quien jura, desde el momento en que, al jurar, entiende prestar juramento, bajo el nombre del emperador, a la nación, que en todo caso el juramento no implica en modo alguno adhesión a la política imperial. En fin, que no hay que cargar a la cuenta de los electores este escrúpu-

lo, sino a los candidatos. Si sólo los jesuitas poseían el secreto de desahogar las conciencias, ¿habrá pasado este secreto a la Escuela normal? Parecidos moralistas, por grande que sea la reputación de virtud que se predique de ellos, deben ser tenidos por la democracia socialista como los más infames de los humanos. Así que nada de representantes, nada de candidatos.

Siempre he hablado del monopolio de la prensa periódica institucional y especialmente dirigida contra nosotros. Sabemos, por el resultado de las elecciones de mayo, lo que nos ha costado abrirnos allí camino por una semana. ¿Creéis que bastaría con suprimir la autorización ministerial para que este monopolio fuese abolido? Estaríais errando la cuenta totalmente. Nosotros no queremos ni mucho ni poco de un régimen que después de doce años deprava nuestras costumbres políticas, falsea las ideas y engaña a la opinión. Autorizar, durante seis meses, durante un día, por la elección de un diputado socialista, una corrupción semejante del espíritu público, sería declararnos cómplices de esta corrupción, indignos de tomar jamás la palabra. Así pues, nada de representantes, nada de candidatos.

No queremos condiciones para ejercer el sufragio universal. ¿Y por qué? No es sólo porque los grupos naturales de población han sido subvertidos por las circunscripciones electorales. Dejemos a los competidores del Gobierno imperial el cuidado de compadecerse mientras esperan que les imiten. En los comicios llamados a decidir de la suerte del Gobierno, aquellos que gritan más alto contra esta intervención necesitan decir que ellos no renunciarían al lugar de los ministros. Es porque, sobre todo, con el monopolio de una prensa infeudada, con los prejuicios de la centralización reinante, con la rareza y la insuficiencia de las convocatorias, con las dobles, las triples, las quíntuples y las décuples candidaturas, con este absurdo principio tan caro a los corredores de elecciones, con todo ello un verdadero representante de Francia debe ser extraño a sus electores. Con el «pupurrí» de las categorías, las opiniones, los intereses, las cosas se encuentran combinadas de manera tal que hacen imposible el espíritu democrático en sus manifestaciones corporativas y locales, así como sus manifestaciones nacionales, quitando la palabra a las multitudes, reducidas a balidos de rebaños, a falta de haber aprendido a dar testimonio de sí y a producir su propio verbo.

Reclamar la emancipación de la plebe y aceptar en nombre de la plebe un modelo de elección que llegue justamente a hacerla facciosa o muda: ¡qué contradicción! Así pues, nada de representantes, nada de candidatos.

Daos cuenta, ciudadanos, de que al hablar así sólo estoy haciendo política, pues evito a propósito las consideraciones económicas y sociales. ¡Cuántas razones nuevas habría yo podido

dar a conocer contra esta fantasía de las candidaturas, fantasía que no hubiera a buen seguro hablado en nombre del pueblo, si hubiésemos podido explicarle a tiempo ese postulado cuya verdad sin duda ya comenzáis a entrever: que una cosa es un voto de oposición, otra un voto de protesta, otra un voto constitucional, juramentado, marcado por el membrete del colegio electoral, y otra un voto democrático y social! En mayo de 1863, el pueblo ha creído votar por sí mismo y como soberano; pero no ha votado más que por sus patronos, y como cliente. Por lo demás, yo sé que en este momento no os hacéis ilusiones, pues los mismos candidatos, si estoy bien informado, lo declaran ellos mismos. ¿Para qué, entonces, representantes, para qué candidatos?

Todo lo que se ha hecho después del 24 de noviembre de 1860, en el Gobierno y en la oposición, indica una vuelta al régimen de 1830, modificado sólo por la sustitución del título de emperador por el de rey, y de la dinastía de los Bonaparte por la de los Orléans. Descartando la cuestión dinástica con la que no vamos a ocuparnos ahora ¿podemos, como demócratas, dar la mano a este cambio? Sería mentir a nuestro pasado, adorar lo que hemos quemado, quemar lo que hemos adorado. Esto es, sin embargo, lo que no puede dejar de ocurrir si nos hacemos representar en un cuerpo legislativo, en una oposición cuyas tres cuartas partes están atadas a la idea de la monarquía constitucional y burguesa. Así, pues, nada de candidatos.

Muchos entre los obreros no se dan cuenta de estas incompatibilidades claras y profundas entre el régimen político, presente o próximo, en el que se proponen entrar, y sus aspiraciones democráticas y sociales. He aquí, sin embargo, lo que les llevará a comprender fácilmente:

Es de principio, en un país atacado como el nuestro por las revoluciones, que los gobiernos que se suceden, al cambiar de máximas, siguen siendo, respecto a terceros, solidarios unos de otros y aceptan las cargas que les impone su terrible herencia. Y esta es una condición que, llegado el caso, no podríamos aceptar. Nosotros, los proscritos de 1848, 1849 y 1852, no podemos aceptar los compromisos, las transacciones y todos los actos de poder creados para nuestro exterminio. Sería traicionarnos a nosotros mismos, e importa que el mundo lo sepa. La deuda pública, consolidada y flotante, capitalizada al 3 por 100, se eleva en este momento a 14.600.000.000 millones.

Tal es la expresión financiera de las cargas acumuladas desde 1789, y que son legadas, una detrás de otra, por nuestros diversos gobiernos. Es el resultado más claro y más neto de nuestros sistemas políticos, el más bello título para la admiración de la posteridad de setenta y cinco años de régimen conservador y burgués. Nosotros aceptaríamos, llegado el caso, la posibili-

dad de esta deuda hasta el 24 de junio de 1848; pero tenemos el derecho de rechazarla a partir de esta época. Y como no podríamos admitir la bancarrota de la nación, sería la burguesía quien habría de liquidar la deuda restante. A ella, pues, la tocaría curar. Así pues, ciudadanos, nada de representantes, nada de candidatos.

Hay en el Manifiesto de los Sesenta una palabra desdichada. En política, se declaran de acuerdo con la oposición. Concesión exorbitante, inspirada por el pensamiento generoso de llenar, al menos en parte, el abismo que separa la democracia de sus representantes, y que habrá que cargar a la cuenta de los duendes de la pluma. Pero nosotros no podemos estar seriamente satisfechos con la política de la oposición, como tampoco de sus ideas económicas y sociales: ¿cómo, si éstas son falsas, sería aquélla verdadera? La política de la oposición no son las censuras obligadas que los partidos se dirigen mutuamente sobre sus actos, tales como la expedición de México, el estado de Argelia, el crecimiento del presupuesto, etc.: no son demostraciones banales en favor de la libertad, jeremiadas filantrópicas, suspiros a propósito de Polonia, una adhesión más o menos implícita al tratado de comercio. Sobre todos estos puntos de puro detalle, tendríamos que hacer —en contra de las críticas de la oposición— importante reservas, no solamente como socialistas y comunistas, sino como políticos y demócratas.

La política de la oposición es primeramente su antisocialismo declarado, que fatalmente le vincula contra nosotros al pensamiento reaccionario. Los señores Marie y Jules Favre nos lo han dicho, luego de la discusión de la sutileza, con un tono que no puede olvidarse jamás: «¡Nosotros no somos socialistas!» Tras estas palabras, la Asamblea, toda entera, ha estallado en aplausos; ni una sola voz de protesta se ha hecho oír. Estamos, pues, autorizados a decir que, en el principio mismo de su política, los miembros de la oposición pretendidamente democrática están de acuerdo con el Gobierno; son más antisocialistas que el Gobierno mismo: ¿cómo no iban a serlo un día los ministros?

En la política de la oposición, es su amor al parlamentarismo lo que la llevará por grado o por fuerza, de concierto con la mayoría imperialista, al sistema de 1830; es su pasión centralizadora y unitaria la que, pese a sus declamaciones sobre las libertades municipales, lisonja para los parisienses, se traiciona en todos sus discursos. Sólo una alta centralización puede, recordadlo bien, satisfacer altas ambiciones, y esto lo habréis de saber si un día, para desgracia de Francia, los hombres de la oposición son llamados a regentar a su vez toda esta centralización que les es a ellos tan querida.

La política de la oposición es su juramento constitucional-dinástico; es la solidaridad aceptada por ella, aunque no fuese más

que por el hecho de la firma de la inmunidad del diputado, en los actos del Gobierno. Son los cumplidos, los elogios, las gracias que mezcla a sus críticas, la parte que tributa a sus éxitos y a sus glorias.

La política de la oposición es su conducta en las elecciones de mayo de 1863. Allí la vimos, tras haber usurpado la dictadura del escrutinio, hacer violencia a los sufragios, recomendar por doquier las candidaturas más inconcebibles con el espíritu de la Revolución, mostrarse más intrigante, más tiránica, más corruptora, que la administración hacia la cual, para rehabilitarse, se esforzó luego en desviar la animadversión pública. ¡Ah!, las elecciones de mayo y junio de 1863, hechas por una oposición que se decía puritana, esas elecciones han absorbido el voto de diciembre de 1851. ¿Habéis reflexionado en esto, ciudadanos?

Esa es la política de la oposición. ¿Y la defenderéis enviando allí colegas? No, no. Nada de representantes, nada de candidatos.

A aquellos que ahora nos reprocharían parar el impulso popular y que aún tendrían el coraje de hacer ruido con el título que se han dado hace nueve meses, el de hombres de acción, replicaría que los inactivos, los inertes, los adormecedores, son ellos mismos, ellos, cuya bella disciplina ha servido tan bien a todas las perspectivas de la reacción, y hecho perder de un solo golpe a la democracia treinta años de virtud cívica, de sacrificios y de propaganda. ¿Qué ha producido esta acción rigurosa?

1. Declaración tonitronante de los señores Marie y Jules Favre: «Nosotros no somos socialistas.» Y así es. Vuestros representantes os han desautorizado, han renegado de vosotros, como en 1848, os han declarado la guerra, y os felicitáis de vuestra acción mientras tanto. ¿Es que esperáis que os escupan a la cara?

2. Resultado deplorable del juramento. La democracia, conducida por sus nuevos tribunos, se ha imaginado locamente que el juramento de obediencia a Napoleón III y de fidelidad a la Constitución de 1852, no podía ser en la boca de sus representantes más que un sublime perjurio. Ella se ha embriagado con esta idea, pero se ha equivocado miserablemente. Nuestros diputados juramentados no tendrán más valor para violar su juramento, que para mantenerlo. ¿No les estáis viendo andar con rodeos, zambullirse, nadar entre las aguas de la traición y de la fidelidad? Traidores de la democracia cuando se aproximan al imperio, traicionan al imperio cuando se aproximan a la democracia. Consejeros privados y comensales de Su Majestad son los más honestos, los menos tartufos. Gracias, sin embargo, a esta política, la restauración del sistema orleanista, bajo el pilotaje del señor Thiers, marcha a vista de pájaro. El señor Thiers y sus amigos, poniendo en principio a la monarquía como elemento esencial a la organización del poder, y declarándose, en

virtud del mismo principio, indiferentes a la dinastía, simple cuestión de personas según ellos, están aquí perfectamente en su salsa. Nada les impide prestar juramento, y cuanto más les dé Napoleón III la oportunidad para expresarle, tanto más satisfechos se encontrarán.

Así, tras la prestación de todos estos juramentos, de una significación tan alta, tan positiva entre los orleanistas, pero que el país no ve más que con disgusto entre los demócratas, el partido de la monarquía constitucional y parlamentaria se ha mostrado plenamente como es; apoyado por la fracción más considerable y la más esclarecida del bonapartismo, se cree seguro en la victoria, ha conquistado sobre el partido republicano la única ventaja que le quedó después de 1852, la de la lógica y la honestidad política.

3. Conclusión de esta lamentable intriga: la democracia, cuya preponderancia debería ser definitivamente establecida por el escrutinio de 1864, saludada un instante tras la elección de los nueve, no cuenta ahora como soberana, y hasta nueva orden no contará más que como el instrumento de una chapuza política, contra la cual todo nuestro esfuerzo debe ser ahora el de defendernos.

Para nosotros, a los que se ha osado calificar de inertes, de puritanos, de quisquillosos, de eunucos porque sabían que no podíamos responder, he aquí lo que hemos hecho y lo que hemos obtenido. Nuestro éxito ha sido bastante halagüeño como para que no perdamos la moral.

Nos dijimos de antemano:

«No poseemos de nuestro jefe, anteriormente a la constitución de 1852, la facultad electoral.

»Tenemos el derecho de votar, o de no votar.

»Si votamos, nos está permitido entre optar por el candidato de la administración o el de la oposición, así como el de protestar contra uno y otro, eligiendo un candidato de un color opuesto a los dos (es lo que proponen los autores del Manifiesto).

»Tenemos, en fin, el derecho de protestar contra toda clase de elección, sea depositando papeletas en blanco, sea votando por un ciudadano que no reuniera todas las condiciones de elegibilidad (que, por ejemplo, no hubiera prestado juramento) si juzgamos que la ley electoral, tal como se practica, no ofrece garantías suficientes al sufragio universal, o por cualquier otra causa.»

La cuestión era, por lo tanto, la de saber cuál sería para nosotros la manera de votar más útil. Aquellos que han pretendido que el voto tenía que ser necesariamente designativo de un candidato, que el sufragio universal era algo desprovisto de significación en sí mismo, y que extraía todo su valor de la elección

de un hombre, aquellos han impuesto al público ese mismo voto, aquellos han mentido.

Nosotros nos hemos decidido por el voto de protesta, por el voto en blanco o por un equivalente, y el resultado que hemos obtenido es el siguiente:

En 64 departamento donde hemos podido hacer el balance, ha habido 63.000 protestas, de las cuales 4.556 pertenecían a París, es decir, haciendo la proporción, alrededor de 90.000 para Francia.

Hubiésemos contado con 100.000 en París y con un millón en los 89 departamentos, si se nos hubiese permitido hacer extender nuestra voz y explicar nuestro pensamiento.

Estos votos diseminados han tenido la virtud de hacer fracasar varias candidaturas de la sedicente oposición democrática. Hubiesen hecho fracasar todas, y el Gobierno hubiese quedado solo, con sus elegidos, frente a la democracia protestante, si la prensa del monopolio no hubiese ahogado nuestra voz.

¿Creéis que esos 90.000 votantes que, pese a su silencio forzado, pese a la calumnia, pese al manejo a que fue sometido el pueblo, sin haber podido comunicarse o escucharse, han sabido mantenerse y, por medio de su protesta, conservar la inviolabilidad de la democracia, creéis que esos son una minoría sin virtud? ¿Creéis que esta parte, débil en apariencia por el número, carece de energía? Nosotros éramos veinte, y nuestro grito ha sido escuchado a través de la batahola de la oposición por 90.000 hombres. Suponed que los 153.000 de la capital que han votado por los nueve hubiesen protestado siguiendo nuestro ejemplo, ¿creéis que esta protesta hubiese sido de menor efecto que las arengas que nos ha regalado la oposición? ¿Qué decís vosotros al respecto, ciudadanos?

¿Es que con el veto de 160.000 electores, aumentados con una parte de los 86.000 que se han abstenido pura y simplemente, los candidatos de la administración, con un total de 82.000 votos, se pavonearían de ser los representantes de la capital? ¿Estaríamos en ese caso nosotros menos instruidos sobre el estado de nuestras finanzas, sobre la situación europea, sobre las influencias electorales y sobre tantas otras cosas de que el Gobierno y sus amigos nos hablan tan alegremente, por no haber escuchado los informes de media docena de abogados? ¿No sería mil veces mejor, por el honor de la democracia y por su porvenir, haber dejado al Gobierno debatirse con sus propios representantes, lavar su ropa sucia en familia, como decía Napoleón I, antes que haber contaminado nuestra conciencia, hasta entonces pura de juramento?

Demócratas, vuestra conducta está trazada. Una reacción ciega ha decidido, después de quince años, arrojaros fuera del de-

recho, fuera del Gobierno, fuera de la política. La situación creada no la habéis creado vosotros, la ha creado la conjuración de los viejos partidos. Un mismo pensamiento les gobierna y este pensamiento es incompatible con la realización de esta justicia, política, económica y social, que vosotros denomináis vuestros votos. Un mismo juramento les une, símbolo de su alianza, trampa tendida a la vanidad y al celo de los demócratas. No es culpa vuestra si, cercenados de su comunión, sois condenados a usar contra ellos represalias. Por eso os lo digo con toda la energía y con toda la tristeza de mi alma: separaos de quien primero se ha separado, separaos como otrora el pueblo romano se separara de sus aristócratas. Por la separación venceréis. Nada de representantes, nada de candidatos.

¡Y bien! Después de haberos declarado los iguales de la burguesía, los depositarios de la idea nueva, el espíritu de las generaciones futuras, tras haber demostrado al mundo la inmensidad de vuestros destinos, no imaginaríais nada peor que retomar esas viejas instituciones burguesas cuya inanidad y corrupciones os ha demostrado cien veces el Gobierno mismo. ¡Soñarías con la doctrina, báscula representativa y parlamentaria! Cuando podéis ser originales, os vais a convertir en tristes copistas. No hay, creedme, más que una sola conclusión lógica en el Manifiesto de los Sesenta: es que la democracia obrera declara, por su voto, que ella desautoriza a la oposición y que renuncia, hasta tiempos mejores, no a votar, sino a dejarse representar. Gracias al Manifiesto, la democracia obrera se ha comportado en plan patricio; por elección de representantes caeríais en el nivel de los libertos. ¿Existe entre vosotros un hombre fuera de serie? Votad para él una corona cívica, no hagáis de él un prostituido, un candidato.

Para mí, no creo tener necesidad de decirlo, persisto en mis resoluciones.

Aunque no tuviese yo otro motivo para la perseverancia que el recuerdo de los acontecimientos en los cuales hube de mezclarme, cosas en que he participado, esperanzas que he contribuido a excitar, por respeto y por la memoria de tantos ciudadanos que han sufrido y que han muerto, desde 1848, por el triunfo de las libertades populares, a los que he conocido en las prisiones y en el exilio, aunque sólo fuera por eso, me negaría a toda transacción y diría: Nada de representantes, nada de candidatos.

Os saludo, ciudadanos, fraternalmente.

P. J. Proudhon.

CONTRA EL «COMUNISMO»[50]

Proudhon ataca aquí, retrospectivamente, la clase de socialismo estatista y «comunista» que Louis Blanc predicó durante la Revolución de 1848, en la llamada comisión de Luxemburgo[51].

La soberanía colectiva

El sistema de Luxemburgo, en el fondo, es el mismo que los de Cabet, R. Owen, los Moravos, Campanella, Moro, Platón[52], los primeros cristianos: sistema comunista, gubernativo, dictatorial, autoritario, doctrinario. Parte de que el individuo está esencialmente subordinado a la colectividad, que sólo de ésta recibe su derecho y su vida, que el ciudadano pertenece al Estado, como el hijo a la familia, que está en poder, en posesión, *in manu*, del Estado y le debe en todo sumisión y obediencia.

En virtud de ese principio fundamental de la soberanía colectiva y de la sumisión del individuo, la escuela de Luxemburgo tiende en la teoría y en la práctica a referirlo todo al Estado —o a la comunidad—. El trabajo, la industria, la propiedad, el comercio, la instrucción pública y la riqueza, del mismo modo que la legislación, la justicia, la policía, las obras públicas, la diplomacia y la guerra, todo se entrega al Estado, para que luego sea repartido y distribuido, en nombre de la comunidad, a cada ciudadano, individuo de la gran familia, según sus aptitudes y sus necesidades.

Decía hace poco que el primer movimiento y la primera idea de la democracia trabajadora, al buscar su ley y constituirse

---

[50] Cfr. *De la capacidad política de las clases trabajadoras*, 1864.

[51] Tras una manifestación de los cuerpos profesionales ante el Ayuntamiento, el 28 de febrero de 1848, el gobierno provisional instituyó una «Comisión de gobierno para los trabajadores» con sede en el palacio de Luxemburgo y presidida por Louis Blanc, que reunía allí a los representantes de los patronos y de los obreros. Esta comisión apeló igualmente a especialistas en cuestiones sociales. La comisión tuvo lugar en el lapso de tiempo transcurrido del día primero de marzo al 16 de mayo. Por fin llegó incluso a redactar un plan de organización del trabajo y preparó decretos sociales que fueron promulgados a continuación por el gobierno provisional.

[52] Robert Owen (1771-1858), socialista «utópico» inglés, promotor de las primeras cooperativas de producción y de consumo. Los moravos, secta religiosa formada a mediados del siglo XV en Bohemia, se caracterizaban por un ascetismo muy riguroso, proponiéndose vivir en la santidad y en la caridad, separándose del mundo. Campanella (1568-1639), filósofo italiano, autor de *La Ciudad del Sol*. Tomás Moro (1478-1535), gran canciller de Inglaterra, autor de *Utopía*, novela política y social. Platón ,429-347 antes de Cristo), autor, entre otros, de los diálogos *La República* y *Las Leyes*.

como antítesis de la burguesía, había debido ser el de volver contra ella sus máximas: esto es lo que resalta a primera vista el examen del sistema comunista.

¿Cuál es el principio fundamental de la sociedad antigua, menestral o feudal, revolucionaria o de derecho divino? La autoridad, ya se la haga bajar del cielo, ya se la deduzca, como Rousseau, de la colectividad. Así han hablado y obrado a su vez los comunistas. Lo hacen depender todo del derecho de la colectividad, de la soberanía del pueblo; su noción de poder o del Estado es absolutamente la misma que la de sus antiguos maestros. Llámese el Estado imperio, monarquía, república, democracia o comunidad, la cosa evidentemente es siempre la misma. Para los seguidores de esta escuela, el derecho del hombre y del ciudadano deriva de la soberanía del pueblo: de ella emana hasta la misma libertad. Los comunistas de Luxemburgo, los de Icaria y todos los demás pueden, con su conciencia tranquila, prestar juramento a Napoleón III; su profesión de fe está de acuerdo, en principio, con la Constitución de 1852: es mucho menos liberal que la Constitución del Imperio.

El «comunismo», estatismo agravado

(...) La propiedad seguía siendo una concesión del Estado, único propietario natural de la tierra, como representante de la comunidad nacional. Lo mismo hicieron los comunistas: para ellos también, el individuo debía al Estado sus bienes, sus facultades, sus honores, hasta su talento. No hubo diferencia sino en la aplicación. Por razón o por necesidad, el antiguo Estado se había desprendido de más o menos facultades; una multitud de familias, nobles o burguesas, había salido de la indivisión primitiva y formado pequeñas soberanías en el seno de la sociedad.

El objeto del comunismo fue hacer entrar nuevamente en el Estado todos esos fragmentos de su patrimonio. La revolución democrática y social, en el sistema del Luxemburgo no había de ser en principio sino una restauración o, lo que es lo mismo, un retroceso.

Así, al modo de un ejército que ha tomado los cañones al enemigo, el comunismo no hizo más que volver contra el ejército de los propietarios su propia artillería. Siempre el esclavo ha remedado al amo (...).

De la asociación

Como medio de realización, independientemente de la fuerza pública de la que aún no podía disponer, el partido del Luxem-

burgo afirmaba y ensalzaba la asociación. La idea de asociación no es nueva en el mundo económico; los estados de derecho divino, tanto los antiguos como los modernos, son los que han fundado las más poderosas asociaciones y nos han dado su teoría. Nuestra legislación de la burguesía, el código civil o el de comercio, reconocen muchos de sus géneros y especies. ¿Qué han añadido a lo que se conocía ya los teóricos del Luxemburgo? Absolutamente nada. La asociación ha sido muchas veces para ellos una simple comunidad de bienes y ganancias; algunas otras, una simple participación o cooperación, o bien una sociedad colectiva o comandita.

Otras, las más, han entendido por asociaciones obreras las formidables y numerosas compañías de trabajadores comanditadas y dirigidas por el Estado, que atraigan la masa de la clase obrera, monopolicen los trabajos y las empresas, invadan toda propiedad, toda función pública, toda industria, todo cultivo, todo comercio, produzcan el vacío en los establecimientos y empresas particulares y aplasten por fin y trituren a su alrededor toda acción individual, toda vida, toda libertad, ni más ni menos que como lo están hoy haciendo las grandes compañías anónimas.

La pretendida dictadura de las masas

Así, en la mente de los hombres del Luxemburgo, el patrimonio público debía acabar con toda propiedad; la asociación debía destruir todas las asociaciones particulares, o refundirlas en una sola; la concurrencia, vuelta contra sí misma, debía producir en último término la supresión de la concurrencia; la libertad colectiva debía absorber todas las libertades, tanto las corporativas y las locales como las individuales.

Respecto del gobierno, sus garantías y sus formas, la cuestión venía resuelta dentro del mismo orden de ideas. Sobre esto, como sobre la ciencia y el derecho del hombre, nada había tampoco de nuevo; veíase siempre la antigua fórmula, salvo su exageración comunista. El sistema político, según la teoría del Luxemburgo, podía ser definido en los siguientes términos: una democracia compacta, fundada en apariencia sobre la dictadura de las masas, pero donde las masas no tienen más que la oportunidad de consolidar la servidumbre universal, según las fórmulas y máximas tomadas del antiguo absolutismo:

Indivisión del poder.

Centralización absorbente.

Destrucción sistemática de todo pensamiento individual, corporativo y local, considerado como elemento de discordia.

Policía inquisitorial.

Abolición, o al menos restricción, de la familia, y con mayor razón de la herencia.

El sufragio universal organizado, pues, de manera que sirva de perpetua sanción a esa tiranía anónima, por medio de la preponderancia de las medianías o nulidades, siempre en mayoría sobre los ciudadanos capaces y los caracteres independientes, considerados como sospechosos y naturalmente en escaso número. La escuela del Luxemburgo lo ha dicho en alta voz: está contra la aristocracia de las capacidades.

De la espontaneidad

Lo que importa destacar en los movimientos populares es su perfecta espontaneidad. ¿Obedece el pueblo a una excitación o sugestión exterior, o bien a una inspiración, intuición o concepción natural? Por grande que sea el cuidado con que se precise este aspecto en el estudio de las revoluciones, no lo será nunca bastante. A no dudarlo, las ideas que han agitado siempre a las masas surgieron antes en el cerebro de algún pensador. En materia de ideas, de opiniones, de creencias y de errores, la prioridad no ha pertenecido nunca, ni es posible que pertenezca hoy a las muchedumbres. La prioridad en todo acto del espíritu pertenece al individuo: nos lo indica la relación de los términos.

Mas, si todo pensamiento que surge en el individuo se apodera después de los pueblos, ni las ideas que los arrastran son todas justas y útiles. Afirmamos precisamente que lo más importante, sobre todo para el historiador filósofo, es observar cómo el pueblo se apega a ciertas ideas con preferencia a otras, las generaliza, las desarrolla a su modo y las convierte en instituciones y costumbres que sigue tradicionalmente, mientras no caigan en manos de legisladores y magistrados que harán de ellas a su vez artículos de ley y reglas para los tribunales.

La revolución no es la obra de nadie

Una revolución social como la del 89, que continúa ante nuestra vista la democracia obrera, es una transformación que se realiza espontáneamente en el conjunto y en todas las partes del cuerpo político. Es un sistema que sustituye a otro, un organismo nuevo que reemplaza a un organismo decrépito.

Pero esta sustitución no se hace en un instante, como un hombre que cambia de costumbres o de escarapela, ni llega por la orden de un maestro con una teoría completamente hecha, o bajo el dictado de un revelador.

Una revolución verdaderamente orgánica, producto de la vida universal, aunque tenga sus mensajeros y sus ejecutores, no es verdaderamente obra de nadie.

MIGUEL BAKUNIN

(1814-1876)

LA REVOLUCION DE FEBRERO DE 1848 VISTA POR BAKUNIN [1]

Miguel Bakunin, emigrado ruso, se apresuró a llegar hasta París durante la revolución de febrero.

La revolución de febrero estalló. En cuanto supe que en París se luchaba, tomé prestado, para prevenir cualquier eventualidad, un pasaporte a un amigo, y me puse en camino hacia París. Pero el pasaporte no era necesario: las primeras palabras que escuchamos en la frontera fueron: «Se ha proclamado la república en París.» Al oír esta noticia, sentí un escalofrío; llegué a pie a Velenciennes, pues el ferrocarril había sido destruido; por todas partes había muchedumbres, gritos de entusiasmo, banderas rojas en todas las calles, en todas las plazas y en los edificios públicos. Me vi obligado a dar un rodeo, pues la vía férrea estaba cortada en muchos puntos, y llegué a París el 26 de febrero, tres días después de la proclamación de la república. Ya por el camino, todo me regocijaba.

Esta ciudad enorme, centro de la cultura europea, se había convertido de repente en un Cáucaso salvaje: en cada calle, casi en todas partes, las barricadas, tan elevadas como montañas, llegaban a los tejados; sobre esas barricadas, entre las piedras y los muebles estropeados, como georgianos en sus desfiladeros, los obreros, con blusas pintorescas, negros de pólvora y armados

[1] Extraído de *Confesión* (carta al azar), 1857.

hasta los dientes; gordos tenderos con la cara embrutecida por el espanto miraban temerosos por las ventanas; en las calles, en los bulevares, ni un solo coche; todos los viejos fatuos, todos los odiosos dandys con quevedos y junquillo habían desaparecido y, en su lugar, estaban mis buenos obreros, masas entusiastas y triunfantes enarbolando sus banderas rojas, cantando canciones patrióticas, ebrios de su victoria.

Y en medio de esta alegría sin límites, de esta embriaguez, todos eran afables, humanos, compasivos, honestos, modestos, corteses, amables y espirituales: semejante cosa sólo se puede ver en Francia, y más en concreto en París. A continuación, durante más de una semana, estuve viviendo con los obreros en la Caserne de Touron, a dos pasos del palacio de Luxemburgo; antes, este cuartel estuvo reservado a la guardia municipal, y entonces se había convertido, como muchos otros ,en una fortaleza republicana que servía de acuertelamiento al ejército de Caussidière. Había sido invitado a permanecer allí por uno de mis amigos demócratas que mandaba un destacamento de quinientos obreros.

Así, pues, tuve ocasión de ver a los obreros y de estudiarlos de la mañana a la noche. Os lo aseguro, señor, jamás y en ninguna parte, en ninguna otra clase social, he encontrado tan noble abnegación ni tanta integridad, realmente conmovedora, tanta delicadeza en los modales y amable alegría unida a semejante heroísmo como entre aquellas sencillas gentes sin cultura que han valido y valdrán siempre mil veces más que sus propios jefes.

Lo que más me llama la atención en ellos es su profundo sentido de la disciplina; en sus cuarteles no podía haber ni orden establecido, ni leyes, ni coacción; pero ojalá que cualquier soldado regular supiera obedecer con tanta exactitud, adivinar tan bien los deseos de sus jefes y mantener el orden tan estrictamente como esos hombres libres; pedían órdenes, reclamaban jefes, obedecían escrupulosamente, con pasión; en su penoso servicio, durante jornadas enteras, soportaban el hambre y no por ello eran menos amables y menos alegres. Si estas gentes, estos obreros franceses, hubieran encontrado un jefe digno de ellos, capaz de comprenderles y de amarles, hubieran podido realizar milagros.

(...) Ese mes pasado en París (...) fue un mes de embriaguez para el alma. No sólo estaba ebrio yo, sino que todo el mundo lo estaba: unos, de terror; otros, de loco éxtasis, de esperanzas insensatas. Me levantaba a las cuatro, a las cinco de la madrugada, y me acostaba a las dos, permaneciendo todo el día en pie, yendo a las asambleas, reuniones, clubs, manifestaciones, paseos o demostraciones; en una palabra, absorbía por todos mis sentidos y por todos los poros la embriaguez de la atmósfera revolucionaria.

Era una fiesta sin principio ni fin; veía a todo el mundo, y no veía a nadie, pues cada individuo se perdía en una misma muchedumbre innumerable y errante; hablaba con todo el mundo sin recordar mis palabras ni las de los otros, pues la atención estaba absorbida a cada paso por nuevos sucesos y nuevas cosas, por noticias inesperadas.

Esta fiebre general se veía alimentada y reforzada por las noticias que llegaban de las otras partes de Europa; sólo se oían palabras como ésta: «Se lucha en Berlín; el rey ha emprendido la huida después de pronunciar un discurso. Se ha luchado en Viena, Metternich ha huido, se ha proclamado la República. Toda Alemania se subleva. Los italianos han triunfado en Milán, en Venecia; los austríacos han sufrido una vergonzante derrota. Se ha procalmado la República; toda Europa se convierte en una República. ¡Viva la República!»

Parecía que el universo entero estuviese trastornado; lo increíble se había hecho natural; lo imposible, posible, y lo posible y lo habitual, insensato. En una palabra, los ánimos estaban entonces en tal estado, que si alguien hubiera venido diciendo: «El buen Dios acaba de ser expulsado del cielo, se ha proclamado la República», todo el mundo lo hubiera creído y nadie se hubiera sorprendido. Y los demócratas no eran los únicos que sentían esa embriaguez; muy al contrario, ellos fueron los primeros en recobrar la lucidez, pues se veían forzados a ponerse a trabajar y consolidar un poder que les había caído encima contra todo pronóstico y como por milagro.

El partido conservador y la oposición dinástica, que en un día se habían hecho más conservadores que los mismos conservadores, en una palabra, todos los hombres del antiguo régimen, creían que los demócratas en todos los milagros y en todas las inverosimilitudes; incluso habían dejado de creer que dos y dos son cuatro, y el mismo Thiers había declarado: «Sólo una cosa nos resta, hacernos olvidar.» Este hecho explica por sí solo la prontitud y la unanimidad con las que todas las ciudades de provincias y todas las clases han reconocido la República en Francia.

BAKUNIN, POR JAMES GUILLAUME

Tras su corta estancia en París durante la revolución de 1848, Bakunin, electrizado por el ejemplo que había tenido ante sus ojos, fue a participar en el levantamiento popular de Dresde (3 de mayo de 1849). Por este hecho, fue condenado a muerte en Sajonia, luego en Austria y, en 1850, entregado por Austria al gobierno ruso. En su país de origen padeció una cautividad muy larga y dura. En 1861 logró evadirse de Siberia y llegó a Londres. Es tras la revuelta de Polonia contra el imperio zarista (1863-64),

y más aún, sin duda, a continuación de sus contactos en París con Proudhon al final de 1864 —un Proudhon muy cerca de su fin—, cuando Bakunin se hizo anarquista. Solamente a partir de este momento se reproduce aquí la biografía de Bakunin que hiciera James Guillaume.

(...) Cuando, en 1863, estalló la insurrección polonesa, él (Bakunin) trató de unirse a los hombres de acción que la dirigían; pero la organización de una legión rusa fracasó, no pudiendo la expedición de Lapinski llegar a un resultado; y Bakunin, que había ido a Estocolmo —en donde le esperaba su esposa— con la esperanza de obtener una intervención sueca, hubo de volver a Londres (octubre) sin haber logrado éxito en ninguna de sus acciones. Entonces se acercó a Italia, desde donde hizo, a mediados de 1864, un segundo viaje a Suecia; volvió por Londres, en donde volvió a ver a Marx, y a París, donde volvió a encontrarse con Proudhon.

Tras la guerra de 1859 y la heroica expedición de Garibaldi en 1860, Italia acababa de nacer a una vida nueva. Bakunin permaneció en este país hasta el otoño de 1867, quedándose primero en Florencia, luego en Nápoles y alrededores. Había concebido el plan de una organización internacional secreta de revolucionarios a base de propaganda y, llegado el momento, a base de acción. Y así, desde 1864, logró agrupar a un cierto número de italianos, franceses, escandinavos y eslavos en esta sociedad secreta que se llamó la Fraternidad Internacional o la Alianza de los Revolucionarios Socialistas.

En Italia, Bakunin y sus amigos se dedicaron sobre todo a luchar contra los mazzianianos[2], que eran republicanos autoritarios y religiosos que tenían como divisa *Dio e popolo;* un periódico, *Libertà e Giustizia,* fue fundado en Nápoles, en el cual Bakunin desarrolló su programa. En julio de 1886 participó en Herzen y a Ogareff[3] de la existencia de la sociedad secreta a la que consagraba desde hacía dos años toda su actividad, y les comunicaba el programa del que sus dos antiguos amigos, como dice él mismo, quedaron «muy escandalizados». En este momento, la organización, de acuerdo con el testimonio de Bakunin, tenía adherentes en Suecia, en Noruega, en Dinamarca, en Inglaterra, en Bélgica, en Francia, en España y en Italia, y contaba también con miembros en Polonia y en Rusia.

En 1867, demócratas burgueses de diversas naciones, principalmente franceses y alemanes, fundaron la Liga de la Paz y de

---

[2] Mazinianos, discípulos de Giuseppe Mazzini (1805-1872), conspirador republicano italiano, uno de los artífices de la unificación de Italia.

[3] Nicolás Ogareff (1813-1877), poeta ruso, coeditor junto con Alejandro Herzen del periódico *Kolokal (La campana),* en Londres, y corresponsal de Bakunin.

la Libertad, y convocaron en Ginebra un congreso que tuvo mucho interés. Bakunin alimentaba aún ciertas esperanzas respecto a los demócratas burgueses: se presentó en este congreso, donde pronunció un discurso, pasó a ser miembro del comité central de la Liga, estableció su residencia en Suiza, cerca de Vevey, y durante el año siguiente se esforzó por llevar a sus colegas del comité al socialismo revolucionario. En el segundo congreso de la Liga, en Berna, septiembre de 1868, hizo, con algunos de sus amigos miembros de la organización secreta fundada en 1864 (...), una tentativa para hacer votar a la Liga resoluciones francamente socialistas. Pero, tras varios días de debate, los socialistas revolucionarios, en minoría, declararon que se separaban de la Liga (25 de septiembre de 1868) y fundaron el mismo día, bajo el nombre de Alianza Internacional de la Democracia Socialista, una asociación nueva, de la que Bakunin redactó el programa.

Este programa, que resumía las concepciones a que había llegado su autor al término de una larga evolución comenzada en Alemania en 1842, decía entre otras cosas:

«La Alianza se declara atea; quiere la abolición definitiva y entera de las clases, y la igualdad política, económica y social de los individuos de los dos sexos; quiere que la tierra, los instrumentos de trabajo, así como cualquier otro capital, al pasar a ser propiedad colectiva de toda la sociedad, no puedan ser utilizados más que por los trabajadores, es decir, por las asociaciones agrícolas e industriales. Reconoce que todos los Estados políticos y autoritarios actualmente existentes, reduciéndose cada vez más a las simples funciones administrativas de los servicios públicos en sus países recíprocos, deberán desaparecer en la unión universal de las libres asociaciones, tanto agrícolas como industriales.»

Al constituirse la Alianza Internacional de la Democracia Socialista, había declarado querer formar una rama de la Internacional de Trabajadores, de la que aceptaba los estatutos generales.

Con fecha de 1 de septiembre de 1868 apareció en Ginebra el primer número de un periódico ruso, *Narodnoé Diélo*, editado por Miguel Bakunin y Nicolás Joukovsky; contenía un programa titulado «Programa de la democracia socialista rusa», idéntico por su fondo al programa que adoptó algunos días más tarde la Alianza Internacional de la Democracia Socialista. Pero a partir de su segundo número, el periódico cambió de redacción y pasó a manos de Nicolas Outine[4], que le imprimió una dirección totalmente diferente.

La Asociación Internacional de Trabajadores había sido fundada en Londres el 28 de septiembre de 1864, pero su organización

[4] Nicolás Outine (1845-1883), emigrado ruso que vivió en Suiza. Marxista, participó en el congreso de la Liga de la paz y de la libertad

definitiva y la adopción de sus estatutos databan de su primer congreso, realizado en Génova del 3 al 8 de septiembre de 1866.

A su paso por Londres en octubre de 1864, Bakunin, que no había vuelto a ver a Karl Marx desde 1848, había recibido la visita de éste. Marx se defendió, respecto a la calumnia acogida en la *Neue Rheinische Zeitung*, que periodistas alemanes habían puesto en circulación en 1853. Mazzini y Herzen, por entonces, habían tomado la tarea de defender al calumniado, que se encontraba preso en una fortaleza rusa. Marx, en esta ocasión, había declarado en el periódico inglés *Morning Advertisser*, una vez más, que él no tenía nada que ver con la calumnia, añadiendo que Bakunin era su amigo y que él lo repetía.

A continuación de esta conversación, Marx había comprometido a Bakunin para que se uniese a la Internacional, pero éste, una vez de vuelta desde Italia, había preferido consagrarse a la organización secreta de la que hemos aludido. La Internacional, en sus comienzos, no estaba aún representada, fuera del Consejo General de Londres, más que por un grupo de obreros mutualistas de París, y nada hacía prever la importancia que iba a tomar. Sólo tras su segundo congreso en Lausana (septiembre de 1867), tras los dos procesos de París y la gran huelga de Ginebra (1868), sólo entonces se centró la atención de manera seria sobre esta asociación, potencia cuyo papel no se podía ya desconocer, ni su poder como fermento de acción revolucionaria. En su tercer congreso de Bruselas (septiembre de 1868), las ideas colectivistas se habían impuesto, por oposición al cooperativismo. Desde julio de 1868, Bakunin se hizo admitir como miembro en la sección de Ginebra, y tras su salida de la Liga de la Paz en el Congreso de Berna, fijó su residencia en Ginebra, para poder mezclarse activamente en el movimiento obrero de esta ciudad.

Un vivo impulso le fue dado a la propaganda y a la organización. Un viaje del socialista italiano Fanelli[6] a España tuvo como resultado la fundación de las secciones internacionales de Madrid y de Barcelona. Las secciones de la Suiza francesa se

---

en Berna, en 1868, y en la Conferencia de Londres de la Internacional en el año 1871; redactor del periódico *y'Egalité*, en Ginebra, durante los años 1870-1871.

[5] Calumnia según la cual el revolucionario Bakunin habría sido un agente secreto del gobierno ruso, como puede verse más adelante en esta selección.

[6] Giuseppe Fanelli (1827-1877), primero republicano italiano con Mazzini y Garibaldi. Rompió con el primero, al no compartir el centralismo de Estado. Llegó a ser colaborador y viejo amigo de Bakunin a partir del año 1864, quien, en octubre de 1868, le envió a España para crear allí a la vez una sección de la Internacional y de su Alianza Internacional de la democracia socialista, aunque el propio Fanelli no hablase español.

unieron en una federación que tomó el nombre de la Federación Romanda, y tuvo por órgano el periódico *l'Egalité*, creado en enero de 1869. Se emprendió una lucha contra falsos socialistas que, en el Jura suizo, frenaban el movimiento, y se terminó por la adhesión de la mayoría de los obreros del Jura al socialismo revolucionario. En varias ocasiones, Bakunin fue al Jura a ayudar con su palabra a los que luchaban contra lo que él llamaba «la reacción enmascarada de cooperación». Este fue el origen de la amistad que contrajo con los militantes de esta región. En Ginebra misma, un conflicto entre los obreros de la construcción, socialistas revolucionarios de instinto y los obreros relojeros y joyeros, llamados de la «fábrica», que querían participar en las luchas electorales y aliarse a los políticos radicales, se terminó, gracias a Bakunin, que hizo en *l'Egalité* una enérgica campaña, exponiendo, en una serie de brillantes artículos, el programa de la «política de la Internacional», con la victoria, desgraciadamente momentánea, del elemento revolucionario. Las secciones de la Internacional en Francia, Bélgica y España marchaban de acuerdo con la de la Suiza francesa, y podía preverse que en el próximo congreso general de la Asociación el colectivismo reuniría la gran mayoría de los sufragios.

El Consejo General de Londres no había querido admitir la Alianza Internacional de la Democracia Socialista como rama de la Internacional por el motivo de que la nueva sociedad constituía un segundo cuerpo internacional y que su presencia en la Internacional sería causa de desorganización. Uno de los motivos que habían dictado esta decisión era la malquerencia de Marx respecto a Bakunin, en quien el ilustre comunista alemán creía ver un «intrigante» que quería «destruir la Internacional y transformarla en su instrumento». Pero, independientemente de los sentimientos personales de Marx, es cierto que la idea de crear, al lado de la Internacional una segunda organización, era una idea desgraciada, como le hicieron notar amigos belgas y jurasianos a Bakunin. Convencido por sus razones, reconoció la rectitud de la decisión del Consejo General. En consecuencia, el Bureau Central de la Alianza, tras haber consultado a los miembros de esta organización, se pronunció, de acuerdo con ellos, por la disolución. El grupo local constituido en Ginebra se transformó en una simple sección de la Internacional, y fue entonces admitida como tal por el Consejo General (julio de 1869).

En el cuarto congreso general de Basilea (6 al 12 de septiembre de 1869), la casi unanimidad de los delegados de la Internacional se pronunció por la propiedad colectiva, pero ya entonces pudo constatarse allí que había dos corrientes distintas aún en esta línea: unos, los alemanes, suizos, ingleses, eran comunistas de Estado; otros, los belgas, suizos franceses, españoles y casi todos los franceses, eran comunistas antiautoritarios, o federalis-

tas, o anarquistas, que tomaron el nombre de colectivistas. Bakunin pertenecía, naturalmente, a esta segunda fracción, en la que se contaban, entre otros, el belga De Paepe y el parisino Varlin [7].

(...) La organización secreta fundada en 1864 se había disuelto en enero de 1869 tras una crisis interior, pero varios de sus miembros habían continuado las relaciones entre sí, y a su grupo íntimo se habían unido algunos reclutados nuevos suizos, españoles, franceses, entre otros Varlin. Esta libre unión de hombres que entraban en contacto para la acción colectiva en una fraternidad revolucionaria debía —se creía— dar más fuerza y cohesión al gran movimiento del que era expresión la Internacional.

En el verano de 1869, un amigo de Marx había reproducido en la *Zukunft* de Berlín la vieja calumnia de que «Bakunin era un agente del gobierno ruso», y Liebknecht [8] había repetido este aserto en varias circunstancias. A este último, que había llegado a Basilea con ocasión del Congreso, Bakunin le invitó a dar razón de sus afirmaciones ante un jurado de honor. Por unanimidad, el jurado declaró que Liebknecht había actuado con ligereza culpable, y remitió a Bakunin una declaración escrita y firmada por sus miembros. Liebknecht reconocía que había sido inducido a error, tendió la mano a Bakunin y éste, ante todos, quemó la declaración del jurado, con la que encendió su puro.

Tras el congreso de Basilea, Bakunin abandonó Ginebra y se retiró a Locarno (Tessin). Esta resolución le había sido dictada por motivos estrictamente privados, uno de los cuales era la necesidad de residir en una ciudad en que la vida estuviese barata y donde pudiese darse con toda tranquilidad a los trabajos de traducción que contaba hacer para un editor de San Petersburgo (se trataba, en primer lugar, de una traducción del primer volumen de *El capital*, de Marx, aparecido en 1867). Pero la marcha de Bakunin de Ginebra dejó desgraciadamente el campo libre a los intrigantes políticos, que, asociándose a las maniobras de un emigrado ruso, Nicolas Outline, demasiado conocido por el triste papel que ha tenido en la Internacional como para que tengamos que caracterizarle aquí, lograron en pocos meses desorganizar la Internacional ginebrina, tomando los puntos claves de ella y ocupando la redacción de *l'Egalité*.

Marx, a quien sus rencores y sus mezquinos celos contra Bakunin cegaban completamente, no tuvo reparos en bajarse a cam-

---

7 Sobre César de Paepe, hablaremos más adelante. Eugège Varlin (1839-1871), internacionalista y comunero francés, fue fusilado en la calle des Rosiers el 28 de mayo de 1871 por la contrarrevolución de Versalles.

8 Wilhelm Liebknecht (1826-1900), introductor del marxismo en Alemania, fundador de la socialdemocracia en el Congreso de Eisenach (1869).

balachear alianzas con Outline y la clique de los políticos pseudosocialistas de Ginebra, los hombres del «Templo Unico»[9], a la vez que, mediante una *Comunicación confidencial* (28 de marzo de 1870) enviada a sus amigos de Alemania, trataba de destrozar la imagen de Bakunin ante los demócratas socialistas alemanes, presentándole como agente del partido paneslavista, del que recibía —afirmaba Marx— veinticinco mil francos anuales.

Las intrigas de Outline y de sus fieles genoveses llegaron a provocar una escisión en la Federación Romanda, la cual se separó, en abril de 1870, en dos fracciones, de las cuales una, de acuerdo con los internacionalistas de Francia, de Bélgica y de España, se pronunció por la política revolucionaria, declarando que «toda participación de la clase obrera en la política burguesa gubernamental no puede tener otros resultados que la consolidación del orden de cosas existente», mientras que la otra fracción «profesaba la intervención política y las candidaturas obreras». El Consejo General de Londres, así como los alemanes y los suizos alemanes, tomaron parte a favor de la segunda de estas fracciones (fracción de Outline y del Templo Unico), mientras que los franceses, los belgas y los españoles apoyaron la otra fracción (fracción del Jura).

Bakunin, en este momento, estaba completamente absorbido por los asuntos rusos. En la primavera de 1869 ya había entrado en relación con Netchaiev[10]; creía entonces en la posibilidad de organizar en Rusia un amplio movimiento de campesinos (...). Fue entonces la época en que escribió en ruso el manifiesto titulado *Algunas palabras a nuestros hermanos de Rusia,* así como el folleto *La ciencia y la causa revolucionaria actual.* Netchaiev había vuelto a Rusia, pero hubo de escaparse de nuevo tras el arresto de casi todos sus amigos y la destrucción de su organización, habiendo vuelto a Suiza en enero de 1870. Exigía de Bakunin que éste abandonase la comenzada traducción de *El capital* para consagrarse enteramente a la propaganda revolucionaria rusa (...). Bakunin escribió en ruso el epítome titulado *A los oficiales del ejército ruso,* y en francés, el que llevaba por título *Los osos de Berna y el oso de San Petersburgo;* hizo aparecer también algunos números de una nueva serie del *Kolokol*[11], y desplegó durante algunos meses una gran actividad, pero acabó por darse cuenta de

---

[9] Era este el nombre del local en el que se reunía por aquel entonces la Internacional ginebrina, antiguo templo perteneciente a la masonería (nota de James Guillaume).

[10] Serge Netchaiev (1847-188), joven revolucionario ruso, encontró, sedujo e influenció a Bakunin en Suiza, haciéndole compartir, durante algún tiempo, sus ideas terroristas y nihilistas. Extradido, murió en prisión en Rusia tras un largo cautiverio.

[11] El periódico *Kolokol (La campana)* era publicado en Occidente por el revolucionario ruso Alexandre Herzen (1812-1870).

que Netchaiev quería servirse de él como de un simple instrumento, y había recurrido, para asegurarse una dictadura personal, a procedimientos jesuíticos. Tras una explicación decisiva que tuvo lugar en Ginebra en julio de 1870, rompió completamente con el joven revolucionario. Había sido víctima de su confianza demasiado grande, y de la admiración que le había inspirado al comienzo la energía salvaje de Netchaiev. «No hay ni que decir —escribe Bakunin a Ogareff tras esta ruptura— que hemos jugado el papel de idiotas. ¡Cuánto se mofaría Herzen de nosotros dos si estuviese ahí, y qué razón tendría! Pues bien: ya no hay que hacer sino tragar la amarga píldora que nos hará más despiertos de ahora en adelante» (2 de agosto de 1870).

Mientras tanto, la guerra entre Alemania y Francia acababa de estallar, y Bakunin siguió sus avatares con un interés apasionado, una fiebre intensa: «Tú no eres más que ruso, escribía el 11 de agosto a Ogareff, mientras que yo soy internacional». A sus ojos, el aplastamiento de Francia por la Alemania feudal y militar significaba el triunfo de la contrarrevolución, y este aplastamiento no podía ser evitado más que apelando al pueblo francés a levantarse en masa, a un tiempo para que se alzase contra el invasor extranjero y para desembarazarse de los tiranos interiores que le mantenían en la servidumbre económica y política. Así escribía a sus amigos socialistas de Lyon:

«El movimiento patriótico de 1792 no es nada en comparación con el que debéis vosotros hacer ahora, si queréis salvar a Francia. Así, pues, levantaros, amigos, al canto de *La Marsellesa*, que vuelve a ser hoy el canto legítimo de Francia, siempre palpitante de actualidad, el canto de la libertad, el canto del pueblo, el canto de la humanidad, pues la causa de Francia ha llegado a ser, en fin, la causa de la humanidad. Haciendo patriotismo, salvaremos la libertad universal. ¡Ah!, si yo fuese joven, no escribiría cartas, estaría entre vosotros.»

Un corresponsal del *Volksstaat* (el periódico de Liebknecht) había escrito que los obreros parisinos eran «indiferentes a la guerra actual». Bakunin se indigna de que se les pueda predicar una apatía que sería criminal, y escribe, para demostrar que ellos no pueden desinteresarse de la invasión alemana, que deben defender absolutamente su libertad contra las bandas armadas del despotismo prusiano:

«¡Ah!, si Francia hubiese sido invadida por un ejército de proletarios, alemanes, ingleses, belgas, españoles, italianos, portando la bandera del socialismo revolucionario y anunciando al mundo la emancipación final del trabajo, yo hubiera sido el primero en gritar a los obreros de Francia: «Abridles vuestros brazos, son vuestros hermanos, uníos a ellos para barrer los restos podridos del mundo burgués." Pero la invasión que hoy deshonra a Francia es una invasión aristócrata, monárquica y militar. Al quedar pa-

sivos ante la invasión, los obreros franceses no traicionarán tan sólo su propia libertad, sino que, además, traicionarán la causa del proletariado del mundo entero, la causa sagrada del socialismo revolucionario.» Las ideas de Bakunin sobre la situación y los medios a emplear para salvar a Francia y la causa de la libertad fueron expuestas por él en un breve escrito que apareció, sin nombre de autor, en septiembre, bajo el título de *Cartas a un francés sobre la crisis actual.*

El 9 de septiembre de 1870 abandonó Locarno para residir en Lyon, a donde llegó el 15. Un Comité de Salvación de Francia, del que fue el miembro más activo y más decidido, se organizó en seguida para realizar un levantamiento revolucionario. El programa de este movimiento fue publicado el 26 de septiembre en un cartel rojo que llevaba las firmas de los delegados de Lyon, de Saint-Etienne, de Tarare, de Marseille. Bakunin, aunque extranjero, no dudó en añadir su firma a la de sus amigos, a fin de compartir los peligros y su responsabilidad. El cartel, tras haber declarado que «la máquina administrativa y gubernamental del Estado, al llegar a ser impotente, quedaba abolida», y que «el pueblo de Francia entraba en plena posesión de sí mismo», proponía la formación, en todas las comunas federadas, de comités de salvación de Francia y el envío inmediato a Lyon de dos delegados de cada comité de cabecera de departamento, «para formar la Convención revolucionaria de salvación de Francia». Un movimiento popular, el 28 de septiembre, puso a los revolucionarios en posesión del Ayuntamiento de Lyon, pero la traición del general Cluseret, la cobardía de algunos de aquellos en quienes el pueblo había depositado su confianza, hicieron fracasar esta tentativa. Bakunin, contra el cual Andrieux, procurador de la República, había lanzado un mandato de arresto, logró llegar hasta Marsella, en donde estuvo durante algún tiempo escondido, tratando de preparar un nuevo movimiento. Durante este tiempo, las autoridades francesas hicieron correr la especie de que era un agente pagado de Prusia, y de que el gobierno de la defensa nacional tenía prueba de ello; por su parte, el *Volkstaat* de Liebknecht imprimía estas líneas a propósito del movimiento del 28 de septiembre y del programa del cartel rojo: «No hubiera sido posible un *bureau* de prensa mejor en Berlín para servir a los intereses de Bismarck.»

El 24 de octubre, desesperando de Francia, Bakunin abandonaba Marsella, a bordo de un navío cuyo capitán era amigo de sus amigos, para volver por Gênes y Milán a Locarno. El día de antes, escribía a un socialista español, Santiñón, que había venido a Francia con la esperanza de mezclarse en el movimiento revolucionario:

«El pueblo de Francia no es ya revolucionario del todo. El militarismo y el burocratismo, la arrogancia nobiliaria y el jesui-

tismo protestante de los prusianos, aliados tiernamente al *knout* de mi querido soberano y dueño, el emperador de todas las Rusias, van a triunfar sobre el continente de Europa, sabe Dios por cuantas décadas. ¡Adiós todos nuestros sueños de emancipación próxima!»

El movimiento que estalló en Marsella el 31 de octubre, siete días después de la marcha de Bakunin, no hizo sino confirmarlo en su pronóstico pesimista: la Comuna revolucionaria, que se había instalado en el Ayuntamiento con la noticia de la capitulación de Bazaine, no pudo mantenerse más que cinco días, y abdicó el 14 de noviembre entre las manos del comisario Alphonse Gent, enviado por Gambetta.

Vuelto a Locarno, donde pasó todo el invierno en la soledad, luchando contra la pobreza y la desesperación, Bakunin escribió la continuación de sus *Cartas a un francés*, un análisis de la nueva situación en Europa, que apareció en la primavera de 1871 con el título característico de *El imperio knouto-germánico y la revolución social*[12]. La noticia de la insurrección parisina del 18 de marzo vino a desmentir en parte sus sombríos pronósticos, al mostrar que el proletariado parisino, al menos, había conservado su energía y su espíritu de revuelta. Pero el heroísmo del pueblo de París iba a ser impotente para galvanizar a una Francia agotda y vencida; las tentativas hechas en varios puntos de provincias para generalizar el movimiento comunalista, fracasaron; los valientes insurgentes parisientes fueron, en fin, aplastados en masa, y Bakunin, que había venido (el 27 de abril) al medio de sus amigos del Jura para encontrarse más próximo a la frontera francesa, hubo de volver a Locarno sin haber podido actuar (primero de junio).

Pero esta vez no se dejó llevar por el desaliento. La Comuna de París, objeto de furibundos odios por parte de todos los reaccionarios unidos, había alumbrado en los corazones de todos los explotados una luz de esperanza[13]; el proletariado universal saludaba, en el pueblo heroico cuya sangre acababa de correr a raudales por la emancipación humana, al «Satán moderno, al gran revolucionario, vencido pero no pacificado», según la expresión de Bakunin. El patriota italiano Mazzini había unido su voz a los que maldecían París y la Internacional; Bakunin escribió la *Respuesta de un internacional a Mazzini*, que apareció al mismo tiempo en italiano y en francés (agosto de 1871). Este escrito tuvo un enorme eco en Italia y produjo en la juventud y

[12] El adjetivo «knouto» viene de la palabra rusa «knot», especie de fusta. Por analogía, la palabra «knouto» se utiliza aquí al imperio (dictatorial) de alemanes y rusos, ambos coincidentes según Bakunin en su látigo. *(N. del T.)*

[13] Véase, más adelante, en el tomo II, el escrito de Bakunin sobre la Comuna de París.

entre los obreros de este país un movimiento de opinión que dio nacimiento, antes del final de 1871, a numerosas secciones de la Internacional. Un segundo escrito, *La teología política de Mazzini y la Internacional*, acabó la obra comenzada, y Bakunin, que mediante el envío de Fanelli a España, en 1868, había sido el creador de la Internacional española, se encontró, por su polémica contra Mazzini en 1781, como creador de esta Internacional italiana que iba a lanzarse con tanto ardor a la lucha, no solamente contra la dominación de la burguesía sobre el proletariado, sino contra la tentativa de los hombres que en ese momento deseaban instaurar el principio de autoridad en la Asociación Internacional de Trabajadores.

La escisión en la Federación Romanda, que hubiera podido acabar con una reconciliación si el Consejo General de Londres lo hubiese querido, y si su agente Outine hubiese sido menos pérfido, se había agravado llegando a ser irremediable. En agosto de 1870, Bakunin y tres de sus amigos habían sido expulsados de la sección de Ginebra porque habían manifestado sus simpatías por los jurasianos. Poco después de la guerra de 1870-71, agentes de Marx vinieron a Ginebra para reavivar las discordias; los miembros de la sección de la Alianza creyeron dar una prueba de sus intenciones pacíficas pronunciando la disolución de su sección, pero el partido de Outine y de Marx no abandonó sus provocaciones: una nueva sección, llamada de propaganda y de acción revolucionaria socialista, constituída en Ginebra por los refugiados de la Comuna, y en la que habían entrado los antiguos miembros de la sección de la Alianza, vio rechazada su admisión por el Consejo General. En lugar de un congreso general de la Internacional, el Consejo General, llevado por Marx y su amigo Engels, convocó en Londres, en septiembre de 1871, una conferencia secreta, compuesta casi exclusivamente de partidarios de Marx, y a la que éste hizo tomar decisiones que destruían la autonomía de las secciones y federaciones de la Internacional, dando al Consejo General una autonomía contraria a los estatutos fundamentales de la Asociación. La Conferencia pretendió al mismo tiempo organizar, bajo la dirección de este Consejo, lo que llamaba «la acción política de la clase obrera».

Había urgencia de no dejar absorber la Internacional, vasta federación de grupos organizados para luchar en el terreno económico contra la explotación capitalista, por un pequeño grupo de sectarios marxistas y blanquistas. Las secciones del Jura, unidas a la sección de propaganda de Ginebra, se constituyeron el 12 de noviembre de 1871 en Sonvilier, en una federación jurasiana, y dirigieron a todas las federaciones de la Internacional una circular para invitarlas a unirse a ella a fin de resistir a los embites del Consejo General y a reivindicar enérgicamente su autonomía.

«La sociedad futura —decía la circular— no debe ser otra cosa que la universalización de la organización que la Internacional se autoconfiesa. Debemos, pues, cuidar acercar lo más posible esta organización a nuestro ideal. ¿Cómo sería posible que una sociedad igualitaria y libre saliera de una organización autoritaria? Es imposible. La Internacional, embrión de la futura sociedad humana, ha de ser, desde ahora, la imagen fiel de nuestros principios de libertad y federación, habiendo de rechazar de su seno todo principio que tienda a la autoridad y a la dictadura.»

Bakunin acogía con entusiasmo la circular de Sonvilier, y se empleó con la mayor actividad en propagar los principios de ella en las secciones italianas. España, Bélgica, la mayor parte de las secciones reorganizadas de Francia, pese a la reacción de Versalles, bajo la forma de grupos secretos, la mayoría de las secciones de Estados Unidos, se pronunciaron en el mismo sentido que la federación jurasiana, y pronto pudo asegurarse que la tentativa de Marx y de sus aliados por establecer su dominación en la Internacional sería rechazada. La primera mitad de 1872 fue marcada por una «Circular confidencial» del Consejo General, obra de Marx, impresa en un panfleto titulado *Las pretendidas escisiones de la Internacional.* Los principales militantes del partido autonomista o federalista eran allí atacados personalmente y difamados, y las protestas que se habían elevado de todas partes contra ciertos actos del Consejo General eran presentadas como resultado de una intriga urdida por los miembros de la antigua Alianza Internacional de la Democracia Socialista, que, bajo la dirección del «papa misterioso de Locarno», trabajaban para destruir la Internacional. Bakunin calificó esta circular como ella merecía, al escribir a sus amigos: «La espada de Damocles con que se nos ha amenazado tantas veces acaba de caer por fin sobre nuestras cabezas. No es, empero, una espada, sino el arma habitual del señor Marx, un montón de basura.»

Bakunin pasó el verano y el otoño de 1872 en Zurich, en donde fundó (agosto), por su iniciativa, una sección eslava compuesta casi exclusivamente por estudiantes rusos y servios, que se adhirieron a la federación jurasiana de la Internacional. Desde mediados de abril, se puso en relación desde Locarno con algunos jóvenes rusos que vivían en Suiza, y les había organizado en un grupo secreto de acción y de propaganda (...). Un conflicto con Pierre Lavroff[14] y disensiones personales entre algunos de sus miembros, acarrearon la disolución de la sección eslava de Zurich en 1873.

---

14 Pierre Lavroff (1823-1900), profesor de matemática que pasó a ser revolucionario antiestatista. Evadido de Siberia, llegó a París, simpatizó con la Comuna y permaneció luego en Suiza, más tarde en Londres, hasta que volvió finalmente a París, lugar en el cual murió.

Mientras tanto, el Consejo General se había decidido a convocar un congreso general para el 2 de septiembre de 1872, pero como sede del congreso eligió La Haya, a fin de poder más fácilmente llevar allí, desde Londres, a gran número de delegados previstos de mandatos de complacencia o ficticios, devotos todos ellos a su política, y con el fin también de hacer más difícil el acceso al congreso de los delegados de las federaciones alejadas, e imposible a Bakunin. La federación italiana, recientemente constituida, se abstuvo de enviar delegados; la federación española envió cuatro; la federación jurasiana, dos; la federación belga, siete; la federación holandesa, cuatro; la federación inglesa, cinco. Estos veintiún delegados, únicos verdaderos representantes de la Internacional, formaron el núcleo de la minoría. La mayoría, en número de cuarenta hombres, no representaba en realidad más que a su propia persona y estaba decidida de antemano a ejecutar todo lo que le dictara la camarilla de la que Marx y Engels eran los jefes. El único acto del congreso de La Haya del que hablamos aquí fue la expulsión de Bakunin, expulsión que fue decretada el último día (7 de septiembre), cuando ya un tercio de los delegados había partido, por veintisiete síes contra siete votos negativos y ocho abstenciones. Los motivos alegados por Marx y sus partidarios para pedir, tras una irrisoria fachada de tribunal a puerta cerrada compuesto por una comisión de cinco miembros, la expulsión de Bakunin, eran los siguientes:

«Que está probado, por un proyecto de estatuto y por cartas firmadas por Bakunin, que este ciudadano ha tratado de fundar —y acaso lo haya logrado— una sociedad llamada la Alianza, con Estatutos completamente diferentes desde el punto de vista político de los de la Asociación Internacional de Trabajadores; que el ciudadano Bakunin se ha servido de maniobras fraudulentas para apropiarse de todo o parte de la fortuna de otros, lo que constituye el hecho de fraude; que, además, él o sus agentes han recurrido a la intimidación para hacer cumplir sus compromisos.» En esta segunda parte del acta de acusación marxista, se hace alusión a los trescientos rublos recibidos en concepto de adelanto por Bakunin por la traducción de *El capital*, y a la carta escrita por Netchaiev al editor Poliakof, que anteriormente he calificado de asesinato moral.

Pronto fue publicada una protesta contra esta infamia por un grupo de emigrados rusos. He aquí los principales pasajes de la misma:

«Génova y Zurich, 4 de octubre de 1872.—Se ha osado lanzar contra nuestro amigo Miguel Bakunin la acusación de fraude y chantaje. Nosotros no creemos ni necesario ni oportuno discutir aquí los pretendidos hechos sobre los cuales se ha creído poder apoyar la extraña acusación realizada contra nuestro compatriota y amigo. Estos hechos nos son bien conocidos, hasta en sus más

mínimos detalles, y consideramos un deber restablecerlos a sus límites de verdad tan pronto nos sea posible hacerlo. Ahora no podemos hacerlo debido a la infortunada situación de otro compatriota, que no es en absoluto nuestro amigo, pero cuya persecución por parte del gobierno ruso en estos mismos momentos nos lo hace sagrado[15]. El señor Marx, cuya habilidad no queremos, por otra parte, dudar, ha calculado mal, al menos en esta ocasión. Los corazones honestos de todos los países no experimentarán sino indignación y disgusto en presencia de una intriga tan grosera y de una violación tan flagrante de los principios más simples de la justicia. En cuanto a Rusia, podemos asegurar al señor Marx que todas sus maniobras serán simpre algo que caerá allí en saco roto. Bakunin es allí demasiado estimado y conocido como para que la calumnia pueda afectarle...» (seguían ocho firmas).

Al día siguiente del congreso de La Haya, otro congreso internacional se reunió en Saint-Imier (Jura suiza), el 15 de septiembre: comprendía los delegados de las federaciones italiana, española y jurasiana, y representantes de secciones francesas y americanas. Este congreso declaró por unanimidad «rechazar absolutamente todas las decisiones del congreso de La Haya y no reconocer en modo alguno los poderes del nuevo Consejo General nombrado por él», Consejo que había sido transferido a Nueva York. La federación italiana había confirmado de antemano las resoluciones de Saint-Imier, por sus votos emitidos en la conferencia de Rimini el 4 de agosto; la federación jurasiana las confirmó en un congreso especial, tenido el mismo día 15 de septiembre; la mayoría de las secciones francesas se apresuraron a manifestar su entera aprobación; la federación española y la federación belga confirmaron a su vez estas resoluciones en sus congresos habidos en Córdoba y en Bruselas durante la Navidad de 1872; la federación americana hizo lo mismo en la sección de su Consejo Federal (Nueva York, Spring Street), del 19 de enero de 1873, y la federación inglesa, en que se encontraban los dos antiguos amigos de Marx, Eccarius y Jung[16], a quienes los procedimientos de Marx llevaron a separarse de él[17], en su congreso

---

[15] Netchaiev acababa de ser arrestado en Zurich el 14 de agosto de 1872; fue extradido desde Suiza a Rusia el 27 de octubre de 1872 (nota de James Guillaume).

[16] Jean-Georges Eccarius (1818-1889), obrero tallador alemán, miembro de la Liga de los comunistas, luego, a partir de 1864, en Londres, de la Internacional, siendo secretario del Consejo General desde 1867 a 1871. Rompió con Marx en la escisión de La Haya en 1872. Aunque no anarquista, se unió a la Internacional «antiautoritaria», Hermann Jung (1805-1870), relojero suizo establecido en Londrés, amigo de Marx, tesorero del Consejo General de la Internacional.

[17] Los blanquistas se habían separado de Marx desde el 6 de septiembre, en el Congreso de La Haya, acusándole de haberles traicionado (nota de James Guillaume).

del 26 de enero de 1873. El Consejo General de Nueva York, queriendo hacer uso de los poderes que le fueran concedidos en el congreso de La Haya, pronunció el 5 de enero de 1873 la «suspensión» de la federación jurasiana, declarada rebelde; semejante acto tuvo tan sólo por resultado el que la federación holandesa, que desde el comienzo había querido mantenerse neutral, salió de su reserva y se unió a las otras siete federaciones de la Internacional, declarando el 14 de febrero de 1873 que no reconocía la suspensión de la federación jurasiana.

La publicación, por Marx y el pequeño grupo que le había quedado fiel, en la segunda mitad de 1873 de un panfleto lleno de groseras alteraciones de la verdad, bajo el título de la *Alianza de la Democracia Socialista y la Asociación Internacional de Trabajadores,* solamente logró provocar el disgusto de quienes leyeron esta triste producción llena de odio ciego.

El 1 de septiembre de 1873 se abría en Ginebra el sexto congreso general de la Internacional: las federaciones de Bélgica, Holanda, Italia, España, Francia, Inglaterra y el Jura suizo estaban representadas allí; los socialistas lasalleanos de Berlín habían enviado un mensaje de simpatía firmado por Hasenclever y Hasselmann. El congreso se ocupó de la revisión de los estatutos de la Internacional, pronunció el acuerdo de la supresión del Consejo General e hizo de la Internacional una libre federación sin ninguna autoridad dirigente a su cabeza:

«Las federaciones y secciones que componen la Asociación —dicen los nuevos estatutos (artículo 3)— conservan su completa autonomía, es decir, el derecho a organizarse según su voluntad, de administrar sus propios asuntos sin ninguna ingerencia exterior y de determinar ellas mismas la marcha que esperan seguir para llegar a la emancipación del trabajo.»

Bakunin estaba fatigado por una larga vida de luchas; la cárcel le había envejecido prematuramente, su salud estaba seriamente dañada, y ahora aspiraba al descanso y a la retirada. Cuando vio a la Internacional reorganizada por el triunfo del principio de libre federación, pensó que había llegado el momento de alejarse de sus compañeros, dirigiendo entonces a los miembros de la federación jurasiana una carta (publicada el 12 de octubre de 1873) para rogarles que aceptasen su dimisión como miembro de la federación jurasiana y como miembro de la Internacional, añadiendo:

«Ya no tengo las fuerzas necesarias para la lucha: no sería en el campo del proletariado más que un estorbo, y no una ayuda. Así pues, me retiro, compañeros queridos, lleno de reconocimiento hacia vosotros y de simpatía por vuestra grande y santa causa, la causa de la humanidad. Seguiré como hasta ahora con una ansiedad fraternal todos vuestros pasos, y saludaré con alegría

cada uno de vuestros triunfos nuevos. Hasta la muerte, seré vuestro.»

Y no le quedaban ni siquiera tres años para seguir viviendo.

Su amigo, el revolucionario italiano Carlo Cafiero[18], le dio hospitalidad en una quinta que acababa de comprar cerca de Locarno. Allí, Bakunin vivió hasta mediados de 1874, exclusivamente absorbido —parecía— por este nuevo género de vida en el que al fin encontró la tranquilidad, la seguridad y un bienestar relativo. Sin embargo, no dejó de considerarse ni aun ahora un soldado de la revolución. Habiendo preparado sus amigos italianos un movimiento insurreccional, se acercó a Bolonia (julio de 1874), para tomar parte en él, pero el movimiento, mal combinado, abortó, y Bakunin hubo de volver a Suiza pese a su disgusto.

(...) En 1875, Bakunin no era ya más que la sombra de sí mismo. En el mes de junio del año 1876, y con la esperanza de encontrar algún alivio para sus males, abandonó Lugano para ir a Berna, lugar al que llegó el 14 de junio. A su amigo el doctor Adolf Vogt le dijo: «Vengo aquí para que me cures, o para morir» (...) Expiró el primero de julio, a mediodía.

¿QUIEN SOY YO?[19]

Yo no soy ni un sabio ni un filósofo, ni siquiera un escritor de oficio. He escrito muy poco en mi vida, y solamente lo he hecho, por decirlo así, a pelo, cuando una convicción apasionada me forzaba a vencer mi repugnancia instintiva contra toda exhibición de mi propio y en público.

¿Quién soy yo, pues, y qué es lo que me impulsa ahora a publicar este trabajo? Yo soy un buscador apasionado de la verdad, y un enemigo no menos apasionado de las ficciones desgraciadas con que el partido del orden, ese representante oficial, privilegiado e interesado en todas las torpezas religiosas, metafísicas, políticas, jurídicas, económicas y sociales, presentes y pasadas, pretende servirse todavía hoy para dominar y esclavizar al mundo.

Yo soy un amante fanático de la libertad, a la que considero como el único medio en el seno de la cual pueden desarrollarse y agrandarse la inteligencia, la dignidad y la felicidad de los hombres. No de esa libertad formal, otorgada, medida y reglamentada por el Estado, mentira eterna y que en realidad no representa nunca a nada más que al privilegio de algunos fundado sobre la esclavitud de todos; no de esa libertad individualista, egoísta, mezquina y ficticia pregonada por la escuela de J. J. Rous-

---

[18] Cfr. tomo II; Carlo Cafiero (1846-1892), anarquista italiano al principio amigo de Marx, luego discípulo de Bakunin, y por fin comunista libertario con Kropotkin, Eliseo Reclús, etc.

[19] El título es nuestro. Extracto de *La Comuna de París y la noción de Estado*, en *Oeuvres*, IV, pp. 219 y ss.

seau, así como por todas las demás escuelas del liberalismo burgués y que considera el sedicente derecho de todos, representado por el Estado, como el límite del derecho de cada uno, lo que lleva necesariamente y siempre a la reducción del derecho de cada uno.

No; yo defiendo la única libertad digna de este nombre, la libertad que consiste en el pleno desarrollo de todas las potencias materiales, intelectuales y morales que se encuentran latentes en cada uno; la libertad que no reconoce otras restricciones que las que nos son trazadas por las leyes de nuestra propia naturaleza, de suerte que para hablar con propiedad no hay restricciones, porque estas leyes no nos son impuestas por ningún legislador de fuera, al lado o por encima de nosotros, sino que nos son inmanentes, inherentes, constituyen la base misma de todo nuestro ser, tanto material como intelectual y moral. Así, pues, en lugar de encontrar en ellas un límite, debemos considerarlas como las condiciones reales y como la razón efectiva de nuestra libertad.

Yo entiendo esta libertad de cada uno como algo que, lejos de ser un límite a la libertad del otro, encuentra por el contrario en esa libertad del otro su confirmación y su extensión al infinito; la libertad ilimitada de cada uno por la libertad de todos, la libertad por la solidaridad, la libertad en la igualdad; la libertad que triunfa de la fuerza bruta y del principio de autoridad que no fue nunca más que la expresión ideal de esta fuerza; la libertad que, tras haber roto todos los ídolos celestes y terrestres, fundará y organizará un mundo nuevo, el de la humanidad solidaria, sobre las ruinas de todas las Iglesias y de todos los Estados.

Yo soy un partidario convencido de la igualdad económica y social, porque sé que fuera de esta igualdad, la libertad, la justicia, la dignidad humana, la moralidad y el bienestar de los individuos, así como la prosperidad de las naciones no serán nunca nada más que mentiras. Pero, como partidario de la libertad, que es la condición primera de la humanidad, pienso que la igualdad debe establecerse en el mundo por la organización espontánea del trabajo y de la propiedad colectiva de las asociaciones productivas libremente organizadas y federadas en las comunas, y por la federación igualmente espontánea de las comunas, pero no por la acción suprema y tutelar del Estado.

Este es el punto que divide principalmente a los socialistas o colectivistas revolucionarios de los comunistas autoritarios partidarios de la iniciativa absoluta del Estado. Su fin es el mismo, pues uno y otro partido quieren igualmente la creación de un orden social nuevo fundado únicamente sobre la organización del trabajo colectivo, inevitablemente impuesto a cada uno y a todos por la fuerza misma de las cosas, sobre condiciones económicas iguales para todos, y sobre la apropiación colectiva de los instrumentos de trabajo.

Pero los comunistas se imaginan que podrán llegar a esto por el desarrollo y la organización del poder político de las clases obreras, y principalmente del proletariado de las ciudades, con el apoyo del radicalismo burgués, mientras que los socialistas revolucionarios, enemigos de todo pacto y de toda alianza equívocas, piensan por el contrario que no pueden llegar a su meta más que por el desarrollo y la organización del poder no político, sino social, y por consiguiente antipolítico de las masas obreras, tanto de las ciudades como de los campos, incluidos todos los hombres de buena voluntad de las clases superiores que, rompiendo con todo su pasado, quisieran francamente unirse a ellos y aceptar integralmente su programa.

Así pues, dos métodos diferentes. Los comunistas creen deber organizar las fuerzas obreras para alcanzar el poder político de los Estados. Los socialistas revolucionarios se organizan para la destrucción, o, si se quiere una palabra más pulida, para la liquidación de los Estados. Los comunistas son partidarios del principio y de la práctica de la autoridad, los socialistas revolucionarios no tienen confianza más que en la libertad. Unos y otros son igualmente partidarios de la ciencia, que debe matar la superstición y reemplazar la fe. Los primeros, desean imponer esa ciencia; los segundos, se esforzarán por propagarla, a fin de que los grupos humanos, convencidos, se organicen y se federen libremente, espontáneamente, de abajo arriba, por su movimiento propio y conforme a sus reales intereses, nunca según un plan trazado de antemano e impuesto a las masas ignorantes por algunas inteligencias superiores.

Los socialistas revolucionarios piensan que existe mucha más razón práctica y espíritu en las aspiraciones instintivas y en las necesidades reales de las masas populares, que en la inteligencia profunda de todos los doctores y tutores de la humanidad que, tras tantas tentativas por hacerla feliz, pretenden aún seguir haciéndola feliz. Los socialistas revolucionarios piensan, por el contrario, que la humanidad se ha dejado gobernar durante mucho tiempo, demasiado tiempo, y que la fuente de sus males no reside en tal o cual otra forma de gobierno, sino en el principio y en el hecho mismo del gobierno, sea cual fuere éste.

Es, en fin, la contradicción, devenida histórica, que existe entre el comunismo científicamente desarrollado por la escuela alemana y aceptado en parte por los socialistas americanos e ingleses, por una parte, y el proudhonianismo largamente desarrollado y llevado a sus últimas consecuencias, por el otro, aceptado por el proletariado de los paises latinos [20].

---

20 Es igualmente aceptado, y lo seguirá siendo siempre, por el instinto esencialmente antipolítico de los pueblos eslavos (nota de Bakunin).

Individuo, sociedad, libertad[22]

(...) Salido del estado de gorila, el hombre sólo llega con muchas dificultades a la conciencia de su humanidad y a la realización de su libertad. Primero, no puede tener ni esta conciencia, ni esta libertad; nace bestia feroz y esclavo, y no se humaniza ni emancipa progresivamente más que en el seno de la sociedad, que es necesariamente anterior al nacimiento de su pensamiento, de su palabra y de su voluntad; y no puede hacerlo más que por los esfuerzos colectivos de todos los miembros pasados y presentes de esta sociedad que es por consecuencia la base y el punto de partida natural de su humana existencia. De ello resulta que el hombre no realiza su libertad individual o su personalidad más que complementándose con todos los individuos que le rodean, y sólo gracias al trabajo y al poder colectivo de la sociedad, fuera de la cual, entre todas las bestias feroces que existen sobre la tierra, seguiría siendo sin duda, siempre, la más estúpida y la más miserable. En el sistema de los materialistas que es el único natural y lógico, la sociedad, lejos de disminuir y de limitar, crea al contrario la libertad de los individuos humanos. Ella es la raíz, el árbol y la libertad es su fruto. Por tanto, en cada época, el hombre debe buscar su libertad no al comienzo, sino al fin de la historia, y puede decirse que la emancipación real y completa de cada individuo es el verdadero, el gran fin, el supremo fin de la historia.

La libertad y yo

(...) La definición materialista, realista y colectivista de la libertad (...) es ésta: el hombre no llega a ser hombre y no alcanza ni la conciencia ni la realización de su humanidad más que en la sociedad, y solamente por la acción colectiva de la sociedad entera; se emancipa del yugo de la naturaleza exterior sólo por el trabajo colectivo o social, el único capaz de transformar la superficie de la tierra en una morada favorable al futuro de la humanidad. Y sin esta emancipación material no puede haber emancipación intelectual y moral para nadie. No puede emanciparse del yugo de su propia naturaleza, es decir, no puede subordinar los instintos y los movimientos de su propio cuerpo a la dirección de su espíritu cada vez más desarrollado quien no está educado

---

21 Extractos sacados del manuscrito de Bakunin *El Imperio Knuto-germánico y la revolución social*, 1871, en *Oeuvres*, I, pp. 275-277-278, 281, 287-288, 324-325.
22 Los subtítulos son nuestros.

e instruido, pero ambas, educación e instrucción, son cosas eminentemente sociales, pues fuera de la sociedad seríamos eternamente bestias salvajes o santos, lo que es lo mismo. En fin, el hombre aislado no puede tener conciencia de su libertad. Ser libre, para el hombre, significa ser reconocido y considerado y tratado como tal por otro hombre, por todos los hombres que le rodean. La libertad no es, pues, un hecho de aislamiento, sino de reflexión mutua, no de exclusión, sino por el contrario de ligazón, pues la libertad de todo individuo no es más que la reflexión de su humanidad o de su derecho humano en la conciencia de todos los hombres libres, sus hermanos, sus iguales.

Yo sólo puedo decirme y sentirme libre en presencia y frente a otros hombres.

(...) Yo no soy verdaderamente libre más que cuando todos los seres humanos que me rodean, hombres y mujeres, son igualmente libres. La libertad de otro, lejos de ser un límite o la negación de mi libertad, es por el contrario su condición necesaria y su confirmación. Yo no llego a ser verdaderamente libre más que por la libertad de los otros, de suerte que, cuanto más numerosos son los hombres libres que me rodean, cuanto más extensa y profunda es su libertad, más extensa y profunda deviene mi propia libertad. Es por el contrario la esclavitud de los hombres la que pone una barrera a mi libertad, o, lo que es lo mismo, es su bestialidad la que supone una negación de mi humanidad porque, digámoslo una vez más, yo no puedo decirme libre verdaderamente más que cuando mi libertad, o lo que es lo mismo, cuando mi dignidad de hombre, mi derecho humano, que consiste en no obedecer a ningún otro hombre y en no determinar mis actos más que conforme a mis convicciones propias, reflejados por la conciencia igualmente libre de todos, me vuelven confirmados por el asentimiento de todo el mundo. Mi libertad personal así confirmada por la libertad de todos se extiende hasta el infinito.

Estado y Gobierno

(...) No dudo en decir que el Estado es el mal, pero un mal históricamente necesario, tan necesario en el pasado, como habrá de serlo tarde o temprano su extinción completa, tan necesario como lo han sido la bestialidad primitiva y las divagaciones teológicas de los hombres. El Estado no es la sociedad, sino una forma histórica tan brutal como abstracta. Nacido históricamente en todos los países del maridaje con la violencia, de la rapiña, del pillaje, en una palabra, de la guerra y de la conquista, con los dioses creados sucesivamente por la fantasía teológica de las naciones, ha sido desde su origen y sigue siéndolo aún la sanción divina de la fuerza brutal y de la iniquidad triunfante.

(...) La revolución es mucho más fácil contra el Estado, porque hay en la naturaleza misma del Estado algo que llama a la revuelta. El Estado es la autoridad, es la fuerza, es la ostentación y la infatuación de la fuerza. No se insinúa, no trata de convertir, y todas las veces que se mezcla en algo, lo hace con muy malos modales, pues su naturaleza no es la de persuadir, sino la de imponer, forzar. Apenas puede enmascarar esta naturaleza de violador legal de la voluntad de los hombres, de negador permanente de su libertad. Y aun cuando mande el bien, le inutiliza y fastidia, precisamente por ello, porque lo manda, y porque toda orden provoca y suscita las revueltas legítimas de la libertad, y porque el bien, desde el momento en que es imperado, desde el punto de vista de la verdadera moral, de la moral humana, no divina, desde el punto de vista del respeto humano y de la libertad, deviene el mal.

(...) Explotación y gobierno, el primero de los cuales de los medios para gobernar y constituye la base necesaria así como el fin de todo gobierno, que a su vez garantiza y legaliza el poder de explotar, son los dos términos inseparables de todo lo que se llama política. Desde el comienzo de la historia, ambos han conformado propiamente la vida real de los Estados: teocráticos, monárquicos, aristocráticos y hasta democráticos. Anteriormente, y hasta la gran revolución de finales del siglo XVIII, su ligazón íntima estaba enmascarada con las ficciones religiosas, leales y caballerescas, pero después de que la mano brutal de la burguesía hubiese desgarrado todos los velos, por otra parte posiblemente transparentes, después de que su soplo revolucionario hubiera disipado todas las vagas imaginaciones tras las cuales la Iglesia y el Estado, la teocracia, la monarquía y la aristocracia habían podido durante tan largo tiempo y tan tranquilamente realizar sus torpezas históricas, después de que la burguesía, aburrida de ser yunque llegó también a su vez a ser martillo, después de que ella inaugurase el Estado moderno, en una palabra, después de todo ello esta ligazón fatal ha llegado a ser para todos una verdad revelada y casi indiscutida.

La explotación es el cuerpo visible, y el gobierno es el alma del régimen burgués. Y como acabamos de verlo, una y otro, en esta ligazón tan íntima, son desde el punto de vista teórico así como desde el práctico, la expresión necesaria y fiel del idealismo metafísico, la consecuencia inevitable de esta doctrina burguesa que busca la libertad y la moral de los individuos fuera de la solidaridad social. Esta doctrina lleva al gobierno, explotador de un pequeño número de felices o elegidos, a la esclavitud explotada del gran número y, de este modo, a todos, a la negación de toda moralidad y de toda libertad.

LA SOCIEDAD O FRATERNIDAD INTERNACIONAL REVOLUCIONARIA (1865)

Los textos que siguen son a la vez los menos conocidos y tal vez los más importantes de los escritos anarquistas de Bakunin. No figuran en los seis volúmenes de las obras cuya publicación fue emprendida por su discípulo James Guillaume entre 1895 y 1913. No han sido aún recogidos en los Archivos Bakunin, en curso de publicación en los Países Bajos. Sólo se les encuentra *en la monumental biografía de Bakunin escrita a mano, en alemán, por Max Nettlau*[23]*, y de la que no existen más que raros ejemplares autografiados en las principales bibliotecas de todo el mundo. Allí están reproducidos en su lengua original, francés.*

Se trata de varios documentos separados. Comportan, pues, repeticiones. Pero hemos creído nuestro deber el no practicar cortes en esos textos, al menos en su parte ideológica, así como tampoco hemos tratado de modificar el orden de su exposición. Esto hubiese desflorado el rico y poderoso tributo del pensamiento bakuninista. Uno de estos textos se titula Catecismo revolucionario. *No debe ser confundido con las* Reglas *en que debe inspirarse el revolucionario (más conocidas generalmente, pese a todo, con el título de «Catecismo revolucionario»), en que se sostiene eso de que «el fin justifica los medios». La colaboración de Bakunin en este amoral «catecismo» de 1869 es por otra parte negada hoy, con apoyo de pruebas, por el editor de los Archivos Bakunin, Arthur Lehning.*

Los textos que presentamos ahora han sido redactados por Bakunin en Italia, en 1865. Constituyen a la vez los estatutos y el programa de su Sociedad (o Fraternidad) internacional revolucionaria. La organización se componía de una «familia internacional» y de «familias nacionales». Los miembros estaban divididos en dos categorías: los «hermanos activos» y los «hermanos honorarios», según el ejemplo de los carbonarios y de los francmasones. Sin embargo, parece que la proyectada organización reposó, en gran medida, sobre el papel. Como ha observado Arthur Lehning, estos programas y estatutos traducen más bien la evolución de las ideas de Bakunin, «que el funcionamiento de una organización». Esto lo confirma A. Romano cuando afirma que se trataba, de hecho, «de un pacto secreto entre cuatro o cinco amigos: una alianza fantasma»[24].

---

[23] Max Nettlau (1864-1944), nacido en Viena, de nacionalidad alemana, infatigable historiador e historiógrafo del anarquismo, autor prolijo y erudito de numerosas obras y artículos, y, sobre todo, de la monumental biografía de Bakunin.

[24] A. Lehning y A. Romano, en *La Première Internationale* (coloquio de 1964, C. N. R. S., 1968, pp. 281, 335, 349).

El puñado de hombres que, en Italia, fundaron con Bakunin la Fraternidad, eran todos, como Giuseppe Fanelli, antiguos discípulos del republicano Giuseppe Mazzini, en torno al cual habían cogido el gusto y el hábito de las sociedades secretas. Acababan de separarse de su jefe de escuela, porque juzgaban caducos a la vez su deísmo y su concepción de una revolución puramente «política», es decir, burguesa y sin contenido social.

La originalidad del programa de la Fraternidad no estaba solamente en su contenido socialista e internacionalista, la afirmación del «derecho de secesión», que será retomada por Lenin, sino también su inspiración libertaria. Como escribe H. E. Kaminski, «el lanzar las consignas de la anarquía, representa una réplica al Manifiesto comunista *de Marx y Engels, respecto al cual es inferior en lo que atañe a la argumentación científica, pero al cual iguala en ardor y entusiasmo revolucionario». Es «el fundamento espiritual de todo el movimiento anarquista»* [25].

Hay en las páginas que siguen una contradicción, al menos aparente. A veces Bakunin se pronuncia categóricamente por la «destrucción del estado»: «El Estado —dice— debe ser radicalmente demolido», etc.; otras veces, reintroduce la palabra «Estado» en su argumentación. Esta vez le define como «la unidad central del país», como un órgano federativo. Sin embargo, continúa vituperando al Estado «tutelar, trascendente, centralizado», denunciando «la presión despóticamente centralizada del Estado». Hay, pues, para Bakunin, Estado y Estado. Se encuentra, por otra parte, la misma ambigüedad en la pluma de Proudhon, de quien Bakunin ha tomado tanto. La puesta en acusación del Estado ha sido el tema esencial del pensamiento proudhoniano. Y sin embargo el Proudhon del período último, el del principio federativo (1863), libro escrito dos años antes tan sólo del programa de Bakunin, no duda tampoco en emplear la palabra «Estado» en el mismo sentido federalista y anticentralista que Bakunin le ha empleado.

El programa de la fraternidad

La sociedad internacional revolucionaria se constituirá en dos organizaciones diferentes: familia internacional propiamente dicha y las familias nacionales; estas últimas deberán estar siempre organizadas de manera que estén en todo momento sometidas a la absoluta dirección de la familia internacional.

La familia internacional

Unicamente compuesta por hermanos internacionales, tanto honorarios como activos, será ella la clave de bóbeda sobre la

---

[25] H. E. Kaminski, *Bakounine, la vie d'un révolutionnaire,* 1938, pp. 213-214.

cual descansará nuestra gran empresa revolucionaria. El éxito de ella dependerá, por tanto, principalmente, de la buena elección de los hermanos internacionales.

Además de las cualidades indispensables para constituir el carácter revolucionario serio y honesto, tales como buena fe, valor, prudencia, discreción, constancia, firmeza, resolución, dedicación sin límite, ausencia de vanidad y de ambición personal, inteligencia, práctica y que el candidato haya adoptado de corazón, de voluntad y de espíritu todos los principios fundamentales de nuestro *Catecismo revolucionario*.

Es preciso que sea ateo y que reivindique con nosotros para la tierra y para el hombre todo lo que las religiones han transportado al cielo y atribuido a sus dioses: la verdad, la libertad, la justicia, la felicidad, la bondad. Es necesario que reconozca que la moral, independientemente de toda teoría y de toda metafísica divina, no tenga otra fuente que la conciencia colectiva de los hombres.

Es preciso que sea como nosotros, enemigo del principio de autoridad y que deteste todas las aplicaciones y consecuencias que de él se desprenden, sea en el mundo intelectual y moral, sea en el mundo político, económico y social.

Es preciso que ame con toda la libertad y la justicia y que reconozca con nosotros que toda organización política y social fundada sobre la negación o sobre una restricción cualquiera de este principio absoluto de la libertad, debe llegar necesariamente a la iniquidad o al desorden, y que la única organización social racional equitativa y compatible con la dignidad y la felicidad humanas será la que tenga como base, como alma, como ley única y como fin supremo la libertad.

Es preciso que comprenda que no hay libertad sin igualdad, y que la realización de la mayor libertad en la más perfecta igualdad de derecho y de hecho, política, económica y social a la vez, es la justicia.

Es preciso que sea federalista, como nosotros, tanto en el interior como en el exterior de su país. Debe comprender que el advenimiento de la libertad es incompatible con la existencia de Estados. Debe querer, en consecuencia, la destrucción de todos los Estados y a la vez de todas las instituciones religiosas, políticas y sociales, tales como las iglesias oficiales, los ejércitos permanentes, poderes centralizados, burocracia, gobiernos, parlamentos unitarios, universidades y bancos del Estado, así como monopolios aristocráticos y burgueses. A fin de que sobre todas esas ruinas pueda al fin elevarse la sociedad humana libre, y de que se organice, no como hoy, de arriba abajo, y del centro a la circunferencia, por vía de unidad y de concentración forzadas, sino partiendo del individuo libre, de la asociación libre y de la comuna

autónoma, de abajo arriba y de la circunferencia al centro, por vía de federación libre.

Es preciso que adopte, tanto en teoría como en la práctica y en toda la amplitud de sus consecuencias, este principio: todo individuo, toda asociación, toda comuna, toda provincia, toda región, toda nación, tienen el derecho absoluto de disponer de ellas mismas, de asociarse o no asociarse, de aliarse con quienes ellas quieran y de romper sus alianzas sin miramiento alguno para los sedicentes derechos históricos ni para las conveniencias de sus vecinos. Es preciso también que esté firmemente convencido de que solamente cuando ellas se formen gracias a la exclusiva potencia de sus atractivos y necesidades inherentes, naturales y consagradas por la libertad, sólo entonces serán verdaderamente fuertes, fecundas e indisolubles estas nuevas federaciones de las comunas, provincias, regiones y naciones.

Es preciso, pues, que reduzca el sedicente principio de la nacionalidad, principio ambiguo, lleno de hipocresía y de plagas, principio de Estado histórico, ambicioso, al principio mucho más grande, más simple, y el único legítimo: el de la libertad, según el cual cada uno, individuo o cuerpo colectivo, siendo o debiendo ser libre, tiene el derecho a ser absolutamente libre en su terreno. He aquí a lo que se reduce en su sinceridad el derecho nacional. Todo lo que va más allá no es la confirmación de su libertad nacional propia, sino la negación de la libertad nacional de otro. El candidato debe, pues, detestar, como nosotros, todas estas ideas estrechas, ridículas, liberticidas y por lo tanto criminales, de grandeza, de ambición y de gloria nacional, buenas solamente para la monarquía y para la oligarquía, e igualmente buenas hoy también para la gran burguesía en la medida en que sirven para engañar a los pueblos y para encizañarlos unos contra otros para mejor servirse de ellos.

Es preciso que, en su corazón, el patriotismo, que adopta ahora un lugar secundario, ceda el paso al amor de la justicia y de la libertad y que, llegado el caso, si fuera necesario, cuando la propia patria no marchase en el camino correcto, tuviese el valor de no dudar en tomar partido contra ella, lo que no le costará mucho si está convencido verdaderamente, como debe estarlo, de que para cada país no hay prosperidad ni grandeza política más que por la justicia y por la libertad.

Es preciso, en fin, que esté convencido de que la prosperidad y la felicidad de su país, lejos de estar en contradicción con las de todos los demás países, necesitan, por el contrario, de ellos para su propia realización; también debe estar convencido de que existe entre los destinos de todas las naciones una solidaridad final total, y que esta solidaridad, transformando poco a poco el sentimiento estrecho y muy frecuentemente injusto de patriotismo en un amor mucho más grande, más generoso y más racional de

la humanidad, creará, al fin, la federación universal y mundial de todas las naciones.

Es preciso que sea socialista en toda la acepción dada a la palabra por nuestro catecismo revolucionario y que con nosotros tenga al socialismo por legítimo y por justo; contribuya con todas sus fuerzas y con todos sus esfuerzos al triunfo de una organización social en la que todo individuo humano que nazca a la vida, hombre o mujer, encuentre medios iguales de sostenimiento, de educación y de instrucción en su infancia y en su adolescencia, y que más tarde, llegado a la mayoría de edad, encuentre facilidades exteriores, es decir, políticas, económicas y sociales para crear su propio bienestar aplicando al trabajo las diferentes fuerzas y aptitudes con que la naturaleza le haya dotado y que una instrucción igual para todos habrá desarrollado en él.

Es preciso que comprenda que así como la herencia del mal, que es indiscutible, y que por desgracia se encuentra demasiado extendida como hecho natural, así como ella siempre es rechazada por el principio de justicia, así también debe igualmente ser rechazada la herencia del bien, por la misma lógica justiciera: si los muertos ya no existen, no pueden tener voluntad entre los vivos. En una palabra: es preciso que comprenda que la igualdad económica, social y política como punto de partida para cada uno y condición absoluta de la libertad de todos, es incompatible con la propiedad hereditaria, con el derecho de sucesión.

Es preciso que esté convencido de que el trabajo, único productor de riquezas sociales, implica que quien disfruta sin trabajar es un explotador del trabajo ajeno, un ladrón, y que como el trabajo es la base fundamental de la dignidad humana, medio para el que el hombre conquiste y cree realmente su libertad, todos los derechos políticos y sociales no deberán pertenecer nunca sino a los mismos trabajadores.

Es preciso que reconozca que la tierra, don gratuito de la naturaleza, no puede ni debe ser propiedad de nadie. Pero que sus frutos, en tanto que productos del trabajo, no deben pertenecer sino a aquellos que los cultivan con sus manos.

Debe estar convencido con nosotros de que la mujer, diferente del hombre, pero no inferior a él, inteligente, trabajadora y libre como él, debe ser declarada su igual en todos los derechos políticos y sociales; que en la sociedad libre, el matrimonio religioso y civil deben ser reemplazados por el matrimonio libre, y que el mantenimiento, la educación y la instrucción de todos los hijos deberán hacerse igualmente por todos, a expensas de la sociedad, sin que ésta, al protegerles contra la estupidez, la negligencia o la mala voluntad de los padres, tenga necesidad de separarles de ellos, pues los niños no pertenecen ni a la sociedad, ni a los padres, sino a su futura libertad, y la autoridad tutelar de la socie-

dad no debe tener otro fin ni otra misión respecto a ellos que la de prepararles para una educación racional y viril, fundada únicamente sobre la justicia, sobre el respeto humano y sobre el culto del trabajo.

Es preciso que sea revolucionario. Debe comprender que una transformación tan completa y tan radical de la sociedad, debiendo necesariamente implicar la ruina de todos los privilegios, de todos los monopolios, de todos los poderes constituidos, no podrá naturalmente llevarse a término por medios pacíficos; que, por la misma razón, concitará contra sí a todos los poderosos, todos los ricos, y por ello, en todos los países sólo el pueblo estará a su favor, así como esa parte inteligente y verdaderamente noble de la juventud que, pese a pertenecer por nacimiento a las clases privilegiadas, por sus convicciones generosas y sus ardientes aspiraciones abraza la causa del pueblo.

Debe comprender que esta revolución que tendrá por fin único y supremo la emancipación real, política, económica y social, del pueblo, ayudado sin duda y en gran parte organizado por esta juventud, no podrá hacerse en última instancia más que por el propio pueblo; que de todas las demás cuestiones religiosas, nacionales, políticas, habiendo sido completamente sobrepasadas por la historia, no queda ya hoy más que una cuestión, en la que se resumen todas las otras, y que es hoy la única capaz de poner en movimiento a los pueblos: la cuestión social; que toda sedicente revolución, sea de independencia nacional, como el último alzamiento polonés o como el que predica hoy Mazzini, sea exclusivamente política, constitucional, monárquica o incluso republicana, como el último movimiento abortado en España, el de los progresistas, que toda revolución parecida, si se hace fuera del pueblo no podrá apoyarse en consecuencia más que en una clase privilegiada cualquiera, que representaría los intereses exclusivos de ésta, se haría necesariamente contra el pueblo, sería un movimiento retrógrado, funesto, contra-revolucionario.

Despreciando todo ello por consecuencia, y considerando como un fatal error o como una indigna burla todo movimiento secundario que no tenga por fin inmediato y directo la emancipación política y social de las clases trabajadoras (es decir, del pueblo, enemigo de toda transacción, de toda conciliación, que sería imposible a la larga, y de toda coalición engañosa con los que, por sus intereses, son los enemigos naturales de este pueblo) no deberá ver salvación para su país y para el mundo entero más que en la revolución social.

Es preciso que comprenda al mismo tiempo que esta revolución, cosmopolita por esencia, como lo son igualmente la justicia y la libertad, no podrá triunfar más que si, sobrepasando como un incendio universal las barreras estrechas de las naciones, y haciendo hundirse todos los Estados en su marcha, afecta a toda

Europa al principio, y luego al mundo. Es preciso que comprenda que la revolución social tendrá que ser necesariamente una revolución europea y mundial.

Que el mundo se separará en dos campos necesariamente, el de la vida nueva y el de los antiguos privilegios, y que entre estos dos campos opuestos, formados como en el tiempo de las guerras de religión, no por atracciones nacionales, sino por la comunidad de ideas e intereses, deberá producirse una guerra de exterminio, sin concesiones ni tregua; que la revolución social, contraria en toda su esencia a esta política hipócrita de no intervención, buena sólo para los moribundos e impotentes, en interés de su salud y de su propia conservación, y no pudiendo vivir y triunfar más que extendiéndose, no guardará la espada antes de haber destruido todos los Estados y todas las viejas instituciones religiosas, políticas y económicas en Europa y en todo el mundo civilizado.

Que no será una guerra de conquista, sino de emancipación, de emancipación a veces forzosa, es cierto, pero siempre y en todo momento salutífera porque no tendrá por objeto y por resultado más que la destrucción de los Estados y de su base secular, los cuales, consagrados por la religión, han sido siempre la fuente de toda esclavitud.

Que la revolución social, una vez alumbrada en un punto, encontrará en todos los países, hasta en los de apariencia más hostil, aliados ardientes y formidables en las masas populares, las cuales, tan pronto como hayan comprendido y tocado con sus dedos su acción y su finalidad, no podrán hacer más que apoyar en cualquier momento a su partido; que será por consiguiente necesario elegir para su comienzo un terreno propio en el que pueda la revolución resistir el primer golpe de la reacción, tras lo cual, actuando hacia el exterior, no podrá dejar de triunfar por encima de todos los furores de sus enemigos, federando y uniendo en una alianza revolucionaria formidable a todos los países a los que se haya extendido.

Que los elementos de la revolución social se encuentran ya ampliamente diseminados casi en todos los países de Europa, y que para formar con ellos una potencia efectiva sólo hay que ponerlos de acuerdo y concentrarlos; que esta debe ser la obra de los revolucionarios más inteligentes de estos países.

No basta que nuestro candidato comprenda todo esto. Es preciso que tenga en sí la pasión revolucionaria, que ame la libertad y la justicia hasta el punto de querer contribuir seriamente a su triunfo por sus esfuerzos, hasta el punto de hacer un deber del sacrificio de su reposo, su bienestar, su vanidad, su ambición personal, y con frecuencia también sus intereses particulares.

Es preciso que esté convencido de que no podrá servir mejor que compartiendo nuestros trabajos, y que sepa que, al ocupar

un puesto entre nosotros, contraerá con respecto a nosotros el mismo compromiso solemne que nosotros contraemos respecto a él. Es preciso que tenga conocimiento de nuestro catecismo revolucionario, de todas nuestras reglas y leyes, y que jure observarlas siempre con una fidelidad escrupulosa.

Debe comprender que una asociación cuyos fines son revolucionarios debe necesariamente formarse como sociedad secreta, y que toda sociedad secreta, en interés de la causa a la que sirve y de la eficacia de su acción, así como en el de la seguridad de cada uno de sus miembros, debe someterse a una fuerte disciplina, que no es por otra parte más que el resumen y el puro resultado del compromiso recíproco que todos los miembros han acordado unos respecto a otros, y que por lo tanto es una condición de honor y un deber el someterse cada uno a todo ello.

Cualquiera que sea, por otra parte, la diferencia de capacidades entre los hermanos internacionales, no toleraremos nunca más que un sólo maestro, nuestro principio, y que una sola voluntad, nuestras leyes que todos nosotros hemos contribuido a crear, o que al menos hemos consagrado igualmente por nuestro libre asentimiento. Inclinándonos con respecto ante los servicios pasados de un hombre, apreciando la gran utilidad que podrían aportarnos los unos por su riqueza, los otros por su ciencia, los terceros por su alta posición y su influencia pública, literaria, política o social, lejos de buscarles por todo ello, veremos en lo dicho un motivo de desconfianza, pues todos estos hombres podrían meter en nosotros hábitos, sea de pretensiones de autoridad, sea de herencia de su pasado, pero nosotros no podemos aceptar ni esas pretensiones, ni esa herencia, porque miramos siempre hacia adelante, y no hacia atrás, y porque no reconocemos mérito y derecho más que a quien sirva más activa y resueltamente en nuestra asociación.

El candidato comprenderá que no se debe entrar en ella más que para servirla, y que en consecuencia la asociación tendrá el derecho de esperar de cada uno de sus miembros una utilidad positiva cualquiera, y que la ausencia de esta utilidad, suficientemente constatada y probada, tendrá por resultado la exclusión.

Al entrar entre nosotros, el nuevo hermano deberá comprometerse solemnemente a considerar su deber hacia esta sociedad como su primer deber, concediendo como su segunda obligación su atención a cada miembro de la sociedad, su hermano. Estos dos deberes dominaráan siempre, si no en su corazón, sí al me nos en su voluntad, sobre cualquier otro deber u obligación.

Puntos esenciales de los catecismos nacionales

Los catecismos nacionales de los diferentes países podrán, pues, variar en los puntos secundarios.

Pero hay puntos esenciales y fundamentales, que deberán ser igualmente obligatorios para las organizaciones nacionales de todos los países y que en consecuencia deberán formar la base común de todos los catecismos nacionales. Los puntos son:

Imposibilidad del éxito de una revolución nacional aislada y en consecuencia necesidad de una alianza y una federación revolucionaria entre todos los pueblos que quieran la libertad.

Imposibilidad de una federación o alianza tal sin un programa común que satisfaga igualmente los derechos y las necesidades legítimas de todas las naciones y que (sin miramiento alguno de los llamados derechos históricos, ni de lo que se llama necesidad o salvación de los Estados, ni de las glorias nacionales, ni de ninguna otra pretensión vanidosa o ambiciosa de predominancia y de fuerza, todas las cosas que un pueblo debe saber rechazar si quiere ser verdaderamente libre) tenga únicamente por principio y por base la libertad igual para todos y la sola justicia.

Incompatibilidad de tal programa —incompatibilidad de la libertad, de la igualdad, de la justicia, del gobierno barato, de un bienestar y de la emancipación real de las clases trabajadoras— con la existencia de Estados centralistas, militares y burocráticos. Necesidad absoluta de la destrucción de todos los Estados actualmente existentes en Europa, menos Suiza, y de la demolición radical de todas las instituciones políticas, militares, administrativas, judiciales y financieras que hoy constituyen la vida y el poder de los Estados.

Abolición de toda relación y de toda Iglesia de Estado o estipendiada por el Estado, confiscación de todos los bienes muebles e inmuebles de las Iglesias, en provecho de las provincias y las comunas, con la disposición de que, siendo absolutamente libres todas las religiones, y no afectando más que a la conciencia individual de cada uno, cualquier culto, sea el que fuere, no será mantenido más que por sus creyentes.

Necesidad absoluta, para cada país deseoso de formar parte de esta federación libre de pueblos, de reemplazar su organización centralista, burocrática y militar, por una organización federal fundada únicamente sobre la libertad absoluta y la autonomía de las regiones, de las provincias, de las comunas, de las asociaciones y de los individuos, con funcionarios elegidos y responsables ante el pueblo, y con el armamento nacional, de suerte que esta organización no partirá ya como hasta ahora de arriba abajo y del centro a la circunferencia, por un principio de unidad, sino de abajo arriba, y de la circunferencia al centro, por principio de federación libre, partiendo de los individuos libres, que formarán las asociaciones, las comunas autónomas; de las comunas autónomas, que formarán las provincias autónomas; de las provincias que formarán las regiones, y de las regiones que, federándose libremente entre ellas, formarán los

países, que a su vez formarán tarde o temprano la federación universal y mundial.

Necesidad de reconocer el derecho absoluto de secesión a todos los países, a todas las regiones, a todas las provincias, a todas las comunas, a todas las asociaciones, así como a todos los individuos, con la convicción de que el derecho de secesión, una vez reconocido, hará imposibles las secesiones, pues las unidades nacionales cesan de ser un producto de la violencia, y a partir de la mentira histórica se formarán libremente por las necesidades y las afinidades inherentes a cada una de sus partes.

Imposibilidad de libertad política sin igualdad política. Imposibilidad de ésta, sin igualdad económica y social.

Necesidad de una revolución social.

La extensión y la intensidad de esta revolución diferirá más o menos en cada país, según la situación política y social y el grado de planteamiento revolucionario de cada uno. Empero, en todos los países habrá que proclamar ciertos principios, que sólo hoy serán capaces de interesar y de levantar a las masas populares cualquiera que sea, por otra parte, el estado de su civilización. Son los principios siguientes:

La tierra es de todo el mundo. Pero su disfrute sólo corresponderá a quienes la cultiven con sus manos. Abolición de la renta de la tierra.

No produciéndose las riquezas sociales más que por el trabajo, quien disfruta sin trabajo es un ladrón.

Los derechos políticos no deberán pertenecer más que a gentes honestas, es decir, sólo a los trabajadores.

Sin expoliación alguna, pero sólo mediante los esfuerzos y las capacidades económicas de las asociaciones obreras, el capital y los instrumentos de trabajo caerán en poder de aquellos que los aplicarán a la producción de riqueza por su propio trabajo.

Cada hombre debe ser hijo de sus obras, y la justicia no sera satisfecha más que cuando sea tal la organización de la sociedad, que cada cual encuentre en ella al nacer los mismos medios de subsistencia, educación, instrucción, y más tarde las mismas facilidades exteriores para crear su propio bienestar por su propio trabajo.

En tanto sea posible en cada país, emancipación del matrimonio de la tutela de la sociedad e igualación de los derechos de la mujer a los de los hombres.

Ninguna revolución será posible en ningún país si no es a la vez un revolución política y social. Toda revolución exclusivamente política, sea nacional y dirigida solamente contra la dominación del extranjero, sea constitucional interior, en la medida en que tenga porfía la república si su objeto principal no es la emancipación inmediata y real, política y económica, del pueblo,

será una revolución ilusoria, embustera, imposible, funesta, retrógrada y contrarrevolucionaria.

La revolución no debe ser hecha solamente para el pueblo, debe hacerse por el pueblo y jamás podrá lograrlo si no implica a la vez a todas las masas de los campos y de las ciudades.

Así centralizada por la idea y por la intención de un programa común a todos los países; centralizada por una organización secreta que una no solamente todas las partes de un país, sino mucho más, todos los países incluso, en un solo plan de acción; centralizada también por la simultaneidad de los movimientos revolucionarios en muchos campos y ciudades, la revolución deberá tener siempre un carácter local, en el sentido de que no deberá comenzar por una gran concentración de todas las fuerzas revolucionarias de un país en un solo punto, ni adoptar nunca el carácter novelesco y burgués de una expedición casi-revolucionaria, sino que, encendiéndose a la vez en todos los puntos de un país, tendrá el aspecto de una verdadera revolución popular en que participarán igualmente las mujeres, los viejos, los niños, y por esto mismo será invencible.

Esta revolución podrá ser sangrante y vindicativa durante los primeros días, en que se hará justicia popular. Pero no permanecerá con este carácter mucho tiempo, y jamás tendrá el de un terrorismo sistemático y frío. Hará la guerra a las posiciones y a las cosas, mucho más que a los hombres, porque las cosas y las posiciones privilegiadas y antisociales que ellas crean, mucho más poderosas que los individuos, constituyen el carácter y la fuerza de los enemigos.

Comenzará, pues, la revolución por destruir por doquier todas las instituciones y todos los establecimientos, iglesias, parlamentos, tribunales, administraciones, ejércitos, bancos, universidades, etcétera, que constituyan la existencia misma del Estado. El Estado debe ser radicalmente demolido y declarado en bancarrota, no sólo en su aspecto financiero, sino en su aspecto político, burocrático, militar, judicial y policial. Pero habiendo hecho bancarrota, habiendo incluso cesado de existir, incapaz de pagar sus deudas, el Estado no podrá ya forzar a nadie a pagar las suyas, lo que caerá naturalmente sobre la conciencia de cada uno. Al mismo tiempo, en las comunas y en las ciudades, se confiscará en beneficio de la revolución todo lo que había pertenecido al Estado; se confiscarán también los bienes de todos los reaccionarios, y se arrojarán al fuego todas las actas, sea de procesos, sea de propiedad, sea de deudas, declarando nula toda la burocracia civil, criminal, judicial u oficial que no se haya podido destruir, y dejando a cada uno en el *statu quo* de la posesión. De esta manera, se hará la revolución social. Y respecto a los enemigos de la revolución, una vez privados de todos los medios que puedan destruirla, no habrá ya necesidad de proceder contra ellos

recurriendo a medidas crueles y tanto más desagradables cuanto que esas mismas medidas siempre llevan, tarde o temprano, a una desagradable reacción.

A la vez que esa revolución se localice por doquier, la revolución adoptará necesariamente un carácter federalista. Tan pronto como se haya acabado con el gobierno establecido, las comunas deberán reorganizarse revolucionariamente, nombrar jefes, una administraicón y tribunales revolucionarios elegidos por sufragio universal y bajo la responsabilidad real de todos los funcionarios ante el pueblo. Para defender la revolución, sus voluntarios formarán al mismo tiempo una milicia comunal. Pero aislada no podrá defenderse ninguna comuna. Será, pues, una necesidad para cada cual el propagar la revolución hacia afuera, el levantar a todas las comunas vecinas, el federarse con ellas para la defensa común. Entre sí, formarán necesariamente un pacto federal basado al mismo tiempo en la solidaridad de todos y en la autonomía de cada uno. Este pacto constituirá la carta provincial. Para el gobierno de los asuntos comunes se hará necesario un gobierno[26] y una asamblea o parlamento provinciales. Las mismas necesidades revolucionarias empujan a las provincias autónomas a federarse en regiones, las regiones en federaciones nacionales, las naciones en federaciones internacionales. Y el orden y la unidad, destruidos en tanto que productos de la violencia y del despotismo, renacerán del seno mismo de la libertad.

Necesidad de la conspiración y de una fuerte organización secreta, convergente en un centro internacional, para preparar esta revolución.

CATECISMO REVOLUCIONARIO

Principios generales[27]

Negación de la existencia de un Dios real, extramundial, personal y, en consecuencia, también de toda revelación y de toda intervención divina en los asuntos del mundo y de la humanidad. Abolición del servicio y el culto a la divinidad.

Al reemplazar el culto de Dios por el respeto y el amor de la humanidad, afirmamos la razón humana como criterio único de la verdad, la conciencia humana como base de la justicia, la libertad individual y colectiva como único creador del orden de la humanidad.

---

26 Max Nettlau, al copiar a mano este texto en su *Bakounine* autografiado, ha creído que debía hacer seguir las palabras «jefes y gobierno de uno» (sic).

27 Los títulos son nuestros.

La libertad es el derecho absoluto de todo hombre o mujer mayores a no buscar otra sanción para sus actos que su propia conciencia y su propia razón, de no determinarlas más que por su voluntad propia, y de no ser en consecuencia responsables más que respecto a sí mismos en primer lugar, y luego frente a la sociedad de la que forman parte, pero solamente en tanto que consienten libremente en formar parte de ella.

No es en absoluto verdadero que la libertad de un hombre esté limitada por la de los otros. El hombre no es realmente libre más que cuando su libertad, libremente reconocida y representada como en un espejo por la conciencia libre de todos los demás, encuentra la confirmación de su extensión infinita en su libertad. El hombre no es verdaderamente libre más que entre otros hombres igualmente libres; y como sólo es libre en tanto que hombre, la esclavitud de un solo hombre sobre la tierra, siendo una ofensa contra el principio mismo de la humanidad, es una negación de la libertad de todos.

La libertad de cada uno no es, pues, realizable más que en la igualdad de todos. La realización de la libertad en la igualdad del derecho y del hecho es la justicia.

No existe más que un solo dogma, una sola ley, una sola base moral para los hombres: es la libertad. Respetar la libertad del prójimo es el deber; amarle, ayudarle, servirle, es la virtud.

Exclusión absoluta de todo principio de autoridad y de razón de Estado. La sociedad humana, habiendo sido primitivamente un hecho natural, anterior a la libertad y al despertar del pensamiento humano, que posteriormente llegó a ser un hecho religioso organizado según el principio de la autoridad divina y humana, debe reconstituirse hoy sobre la base de la libertad, que ha de llegar a ser el único principio constitutivo de su organización política y económica. El orden en la sociedad debe ser la resultante del mayor desarrollo posible de todas las libertades locales, colectivas e individuales.

La organización política y económica de la vida social debe partir, en consecuencia, no como hoy de arriba abajo y del centro a la circunferencia según el principio de unidad y concentración forzadas, sino de abajo arriba y de la circunferencia al centro, por el principio de asociación y de federación libres.

Organización política

Es imposible determinar una norma concreta, universal y obligatoria para el crecimiento interior y para la organización política de las naciones, estando la existencia de cada una subordinada a una cantidad de condiciones históricas, geográficas, económicas diferentes y que no permitirán nunca establecer un modelo de

organización igualmente bueno y aceptable por todos. Una empresa semejante, absolutamente desprovista de utilidad práctica, iría por otra parte en perjuicio de la riqueza y la espontaneidad de la vida que gusta de la diversidad infinita, y, lo que es más importante, sería contraria al principio mismo de la libertad. Sin embargo, hay condiciones esenciales, absolutas, fuera de las cuales la realización práctica y la organización de la libertad serán siempre imposibles.

Estas condiciones son:

Abolición radical de toda religión oficial y de toda iglesia privilegiada o tan solo protegida, pagada y mantenida por el Estado. Libertad absoluta de conciencia y de propaganda para cada uno, con la facultad ilimitada de elevar tantos templos como a cada cual le plazca, así como a sus dioses, cualesquiera que fueran, y de pagar y mantener a los sacerdotes de su religión.

Las iglesias, consideradas como corporaciones religiosas, no gozarán de ninguno de los derechos políticos que serán atribuidos a las asociaciones productivas, no podrán ni heredar ni poseer bienes en común, con excepción de sus casas o establecimientos de oración, y no podrán nunca ocuparse de la educación de los niños, al ser el único objeto de su existencia la sistemática negación de la moral, de la libertad y la hechicería educativa.

Abolición de la monarquía; república.

Abolición de las clases, de los rangos, de los privilegios y de todas las distinciones. Igualdad absoluta de los derechos políticos para todos, hombres y mujeres; sufragio universal.

Abolición, disolución y bancarrota moral, política, judicial, burocrática y financiera del Estado tutelar, trascendente, centralista, doblete y *alter ego* de la Iglesia, y, como tal, causa permanente de empobrecimiento, de embrutecimiento y de esclavización de los pueblos. Como consecuencia natural: abolición de todas las universidades del Estado, pasando el cuidado de la educación en exclusiva a las comunas y a las asociaciones libres; abolición de la magistratura del Estado, debiendo ser todos los jueces elegidos por el pueblo; abolición de los códigos criminales y civiles actualmente vigentes en Europa, pues todos ellos, igualmente inspirados por el culto a Dios, al Estado, a la familia religiosa o políticamente consagrada y a la propiedad, son contrarios al derecho humano, y porque el código de la libertad sólo podría ser creado por la libertad. Abolición de los bancos y de las restantes instituciones de crédito del Estado. Abolición de toda administración central, de la burocracia, de los ejércitos permanentes y de la policía del Estado.

Elección inmediata y directa de todos los funcionarios públicos, judiciales y civiles, así como de todos los representantes o consejeros nacionales, provinciales y comunales por el pueblo,

es decir, por el sufragio universal de todos los individuos mayores, hombres y mujeres.

Reorganización interior de cada país, tomando como punto de partida y como base la libertad absoluta de los individuos, de las asociaciones productivas y de las comunas.

Derechos individuales

Derecho para cada uno, hombre o mujer, desde la primera hora de su nacimiento hasta su mayoría de edad, a ser completamente mantenido, defendido, protegido, elevado, instruido en todas las escuelas públicas primarias, secundarias, superiores, industriales, artísticas y científicas a expensas de la sociedad.

Derecho igual para cada uno de ser aconsejado y sostenido por la sociedad, en la medida de lo posible, al comienzo de la carrera que cada individuo adulto escoja libremente, tras lo cual la sociedad, declarándole absolutamente libre, no ejercerá ya sobre él ni tutela ni autoridad alguna, y, declinando respecto a él toda responsabilidad, no le deberá sino el respeto y, en caso de necesidad, la protección de su libertad.

La libertad de cada individuo mayor, hombre y mujer, debe ser absoluta y completa, libertad de ir y venir, de profesar altamente todas las opiniones posibles, de ser inactivo o activo, inmoral o moral, de disponer, en una palabra, de su propia persona y de su bien a su antojo, sin dar de ello cuenta a nadie; libertad de vivir, sea honestamente por el propio trabajo, sea explotando vergonzosamente la caridad o la confianza privada, siempre que esta caridad y esta confianza sean voluntarias y prodigadas por individuos adultos.

Libertad absoluta de todo tipo de propaganda por el discurso, la prensa, en reuniones públicas y privadas, sin otro freno a esta libertad que el poder saludable natural de la opinión pública. Libertad absoluta de asociaciones, sin dejar fuera a las que por su objetivo sean o parezcan inmorales e incluso las que tengan por objeto la corrupción y la (destrucción)[28] de la libertad individual y pública.

La libertad no puede ni debe defenderse más que por la libertad, y sería un contrasentido querer frenarla so pretexto de protegerla. Y como la moral no tiene otra fuente, otro estimulante, otra causa, otro objeto que la libertad, y como no es otra cosa ella misma que libertad, todas las restricciones impuestas a esta última para proteger la moral, han ido siempre en contra de la libertad. La psicología, la estadística y toda la historia nos prueban que la inmoralidad individual y social han sido siempre la

[28] Ilegible en el manuscrito de Nettlau.

consecuencia necesaria de una mala educación pública y privada, de la ausencia y la degradación de la opinión pública, que no existe, no se moraliza ni se desarrolla más que por la libertad; y la consecuencia, sobre todo, de una organización viciosa de la sociedad. La experiencia nos enseña, dice el ilustre estadista Quételet[29] que es la necesidad la que prepara siempre los crímenes y que los malhechores no son más que los instrumentos fatales que los ejecutan. Es, pues, inútil oponer a la inmoralidad social los rigores de una legislación que usurparía la libertad individual.

La experiencia nos enseña, por el contrario, que el sistema represivo y autoritario, lejos de haber frenado los desbordamientos, los ha agrandado cada vez más en los países en que se han encontrado frenados, y que la moral pública y privada ha bajado o subido siempre a medida que la libertad de los individuos bajaba o subía. Y que, en consecuencia, para moralizar la sociedad actual, debemos comenzar primero por destruir a fondo toda organización política y social fundada sobre la desigualdad, los privilegios, la autoridad divina y sobre el desprecio de la humanidad. Y tras haber reconstruido sobre las bases de la más completa igualdad ,de la justicia, del trabajo y de una educación racional inspirada únicamente por el respeto humano, debemos darle como guardián a la opinión pública, y como alma a la libertad más absoluta.

Sin embargo, la sociedad no debe quedar completamente desarmada ante los individuos parásitos, malhechores y nocivos. Debiendo ser el trabajo la base de todos los derechos políticos, la sociedad como provincia o nación, cada cual en su circunscripción respectiva, podrá privar de sus derechos a todos los individuos mayores que no estando ni inválidos, ni enfermos, ni envejecidos, vivan a expensas de la caridad pública o privada, con la obligación de restituírselos tan pronto como comiencen de nuevo a vivir de su propio trabajo.

Siendo inalienable la libertad de cada individuo humano, la sociedad no tolerará jamás que un individuo cualquiera aliene jurídicamente su libertad, o que la comprometa por contrato con otro individuo de manera que no sea bajo la más estricta igualdad y reciprocidad. La sociedad no podrá sin embargo impedir que un hombre o una mujer, despojados de todo sentimiento de dignidad personal, se pongan con otro individuo en relación contractual de servidumbre voluntaria, pero les considerará como individuos que viven de la caridad privada y en consecuencia destituidos del disfrute de los derechos políticos durante toda la duración de esta servidumbre.

---

[29] Bakunin había escrito: «El ilustre estadista francés Crételet». De hecho, se trata del belga A. Quételet (1798-1843), estadista y sociólogo.

Todas las personas que hayan perdido sus derechos políticos serán igualmente privadas del de enseñar y guardar a sus hijos. En caso de infidelidad a un compromiso libremente contraído, o bien en caso de ataque abierto o probado contra la propiedad, contra la persona y sobre todo contra la libertad de un ciudadano, sea indígena o extranjero, la sociedad inflingirá al delincuente indígena o extranjero las penas determinadas por sus leyes.

Abolición absoluta de todas las penas degradantes y crueles, de los castigos corporales y de la pena de muerte, en tanto que consagrada y ejecutada por la ley. Abolición de todas las penas de término indefinido o demasiado largo que no dejan ninguna esperanza, ninguna posibilidad real de rehabilitación, debiendo el crimen ser considerado como una enfermedad, y el castigo más como una cura que como una venganza de la sociedad.

Todo individuo condenado por las leyes de una sociedad cualquiera, comuna, provincia o nación, conservará el derecho de no someterse a la pena que le haya sido impuesta, si declara que no quiere formar parte de esa comunidad. Pero ésta, en ese caso, tendrá a su vez el derecho de expulsarle de su seno declarándole fuera de su garantía y protección.

Al caer así bajo la ley natural de ojo por ojo y diente por diente, al menos en el terreno de esta sociedad, el refractario podrá ser robado, maltratado y hasta matado, sin que la sociedad se inquiete. Cada cual podrá desprenderse de él como de una bestia maligna, pero nunca esclavizarle ni emplearle como esclavo.

Derechos de las asociaciones

Las asociacines cooperativas obreras son un hecho nuevo en la historia; asistimos hoy a su nacimiento, y en este momento sólo podemos presentir, pero no determinar, el inmenso auge que tomarán y las nuevas condiciones políticas y sociales que surgirán en el porvenir. Es posible y hasta muy probable que, sobrepasando un día los límites de las comunas, de las provincias y hasta de los Estados actuales, las asociaciones den una nueva constitución a la sociedad humana entera, dividida ya no en naciones, sino en grupos industriales diferentes, y organizada según las necesidades no de la política, sino de la producción. Esto es el porvenir.

En cuanto a nosotros, sólo podemos proponer hoy este principio absoluto: que cualquiera que fuera su objetivo, todas las asociaciones, como todos los individuos, deben gozar de una libertad absoluta. Ni la sociedad, ni ninguna parte de ella —comuna, provincia, nación— tienen derecho a impedir a los individuos libres el asociarse libremente para un fin cualquiera, religioso, político, científico, industrial, artístico o hasta corruptivo o de explotación de inocentes y tontos, siempre que no sean menores.

Combatir a los charlatanes y a las asociaciones perniciosas es cosa únicamente de la opinión pública. Pero la sociedad tiene el deber y el derecho de rehusar la garantía social, el reconocimiento jurídico y los derechos políticos y cívicos a toda asociación, como cuerpo colectivo, que, por su objeto, sus reglamentos, sus estatutos, sea contraria a los principios fundamentales de su constitución y donde todos los miembros no tuvieran un tratamiento de igualdad y de reciprocidad perfectos, sin poder tampoco privar de este trato a esos miembros por el hecho de su participación en asociaciones no regularizadas por la garantía social.

La diferencia entre las asociaciones regulares y las irregulares será por tanto ésta: las asociaciones jurídicamente reconocidas como cuerpo colectivo tendrán, a tal título, el derecho de perseguir ante la justicia social a todos los individuos, miembros o extraños, así como a todas las demás asociaciones regulares, que hayan faltado a su compromiso respecto a ellas. Las asociaciones jurídicamente no reconocidas no tendrán tal derecho a título de cuerpo colectivo; así, tampoco serán sometidas, a tal título, a ninguna responsabilidad jurídica, debiendo ser nulos todos sus compromisos a los ojos de una sociedad que no habrá sancionado su existencia colectiva; sin embargo no podrá liberar a ninguno de sus miembros de los compromisos que hayan podido contraer individualmente.

Organización política nacional

La división de un país en regiones, provincias, distritos y comunas o en departamentos y comunas, como en Francia, dependerá naturalmente de la disposición de las costumbres históricas, de las necesidades actuales, y de la naturaleza de cada país. No pueden darse más que dos principios comunes y obligatorios para cada país que quiera organizar seriamente en él la libertad. El primero, es que toda organización debe proceder de abajo arriba, de la comuna a la unidad central del país, al Estado, por vía de federación. El segundo, es que haya entre la comuna y el Estado al menos un intermediario autónomo: el departamento, la región o la provincia. Sin ello, la comuna, tomada en la acepción restringida de este término, sería siempre demasiado débil para resistir a la presión uniforme y despóticamente centralizada del Estado, lo que llevaría necesariamente a cada país al régimen despótico de la Francia monárquica, de lo cual tenemos en Francia dos veces ejemplo, habiendo sido siempre el despotismo su fuente mucho más en la organización centralizada del Estado que en las disposiciones naturalmente siempre despóticas de los reyes.

La base de toda la organización política de un país debe ser la comuna, absolutamente autónoma, representada siempre por

la mayoría de los sufragios de todos los habitantes, hombres y mujeres a título igual, mayores. Ningún poder tiene el derecho de mezclarse en su vida, en sus actos y en su administración interior. Ella nombra y destituye por elección a todos sus funcionarios, administradores y jueces, y administra sin control los bienes comunales y sus finanzas. Cada comuna tendrá el derecho incontestable de crear independientemente de toda sanción superior su propia legislación y su propia constitución. Pero, para entrar en la federación provincial y para formar parte integrante de una provincia ,deberá conformar absolutamente su carta particular a los principios fundamentales de la constitución provincial y hacerla sancionar por el parlamento de esta provincia. Deberá someterse así a los juicios del tribual provincial y a las medidas que, tras haber sido sancionadas por el voto del parlamento provincial, le serán ordenadas por el gobierno de la provincia. De otro modo, será excluida de la solidaridad, de la garantía y comunidad, al ponerse fuera de la ley provincial.

La provincia no debe ser nada más que una federación libre de comunas autónomas. Comprendiendo el parlamento provincial, sea una sola cámara compuesta por representantes de todas las comunas, sea dos cámaras, la una de las cuales comprendería a los representantes de las comunas y la otra a los representantes de la población provincial entera independientemente de las comunas, el parlamento provincial, sin ingerirse en modo alguno en la administración interior de las comunas, deberá establecer los principios fundamentales que habrán de constituir la carta provincial, y deberán ser obligatorios para todas las comunas que quieran participar en ese parlamento provincial[30].

(Tomando los principios del presente catecismo por base), el parlamento codificará la legislación provincial en relación tanto a los deberes, a los derechos respectivos de los individuos, de las asociaciones y de las comunas, cuanto a las penas que deberán ser impuestas a cada uno en caso de infracción a las leyes por él establecidas, dejando sin embargo a las legislaciones comunales el derecho a divergir de la legislación provincial en puntos secundarios, pero nunca en la base, y tendiendo a la unidad real, viva, no a la uniformidad, así como confiando, para formar una unidad aún más íntima, en la experiencia, en el tiempo, en el desarrollo de la vida en común, en las propias convicciones y necesidades de las comunas, en la libertad en una palabra, y nunca en la presión ni en la violencia del poder provincial, pues la verdad y la justicia mismas, si se imponen violentamente, se tornan iniquidad y mentira.

El parlamento provincial establecerá la carta constituyente de la federación de comunas, sus derechos y sus deberes respectivos,

---

30 Aquí, en el manuscrito de Nettlau varias palabras ilegibles.

así como sus deberes y derechos respecto al parlamento, al tribunal y el gobierno provincial. Votará todas las leyes, disposiciones y medidas ordenadas, sea para las necesidades de la provincia toda entera, sea por resoluciones del parlamento nacional, sin perder nunca de vista la autonomía provincial ni la autonomía de las comunas. Sin inmiscuirse nunca en la administración interior de las comunas, establecerá la parte de cada uno, ya en los impuestos nacionales, ya en los provinciales. Esta parte será repartida por la comuna misma entre todos sus habitantes válidos y adultos. Controlará, en fin, todos los actos, sancionará o rechazará todas las proposiciones del gobierno provincial, que será naturalmente siempre electivo. El tribunal provincial, igualmente electivo, juzgará sin apelación todas las causas entre individuos y comunas, entre asociaciones y comunas, entre comunas y comunas, y en primera instancia todas las causas entre la comuna y el gobierno o el parlamento de la provincia.

La nación no debe ser sino una federación de provincias autónomas. Comprendiendo el parlamento nacional, sea una sola cámara compuesta por representantes de todas las provincias, sean dos cámaras, una de las cuales comprenderá los representantes de las provincias, la otra los representantes de la población nacional entera independientemente de las provincias, el parlamento nacional, sin ingerirse en modo alguno en la administració y en la vida política interior de las provincias, deberá establecer los principios fundamentales que hayan de constituir la carta nacional, ya que serán obligatorios para todas las provincias que quieran participar en el pacto nacional.

El parlamento nacional establecerá el código nacional, dejando a los códigos provinciales el derecho a divergir en puntos secundarios, nunca en la base. Establecerá la carta constitucional de la federación de provincias, votará todas las leyes, disposiciones y medidas que serán dictadas por las necesidades de la nación entera, establecerá los impuestos nacionales y los repartirá entre las provincias, dejando a éstas el cuidado de repartirlas entre las comunas respectivas, controlará, en fin, todos los actos, adoptará o rechazará las proposiciones del gobierno ejecutivo nacional, que será siempre electivo y temporal ,formará las alianzas nacionales, hará la paz y la guerra, y sólo tendrá el derecho de ordenar en un tiempo siempre determinado la formación de un ejército nacional. El gobierno no será más que el ejecutor de sus voluntades.

El tribunal nacional juzgará sin apelación todas las causas de los individuos, de las asociaciones, de las columnas entre ellas y la provincia, así como todos los debates entre las provincias. En las causas entre las provincias y el Estado, que serán igualmente sometidas a su juicio, las provincias podrán apelar al tribunal internacional, una vez establecido.

La federación internacional comprenderá todas las naciones unidas sobre las bases antes expuestas. Es probable y muy deseable que, cuando la hora de la gran revolución haya de nuevo sonado, todas las naciones que sigan la luz de la emancipación popular se den la mano para una alianza constante e íntima contra la coalición de los países que se pongan a las órdenes de la reacción. Esta alianza deberá formar una federación restringida en principio, germen de la federación universal de pueblos que, en el futuro, deberá abrazar toda la tierra. La federación internacional de pueblos revolucionarios, con un parlamento, un tribunal y un comité director internacional, se basará naturalmente en los principios mismos de la revolución. Aplicados a la política internacional, estos principios son:

Cada país, cada nación, cada pueblo, pequeño o grande, débil o fuerte, cada región, cada provincia, cada comuna tienen el derecho absoluto de disponer de su suerte, de determinar su existencia propia, de elegir sus alianzas, de unirse y de separarse, según sus voluntades y necesidades sin consideración alguna por los sedicentes derechos históricos y por las necesidades políticas, comerciales o estratégicas de los Estados. La unión de las partes en un todo, para ser verdadera, fecunda y fuerte, debe ser absolutamente libre. Debe únicamente resultar de las necesidades locales interiores y de la atracción mutua de las partes, atracción y necesidades de las que solo son jueces las partes.

Abolición absoluta del sedicente derecho histórico y del horrible derecho de conquista, como contrarios al principio de la libertad.

Negación absoluta de la política de engrandecimiento, de gloria y de poder del Estado, política que, haciendo de cada país una fortaleza que excluye de su seno a todo el resto de la humanidad, le fuerza por así decirlo a considerarse la humanidad entera, algo absoluto en sí mismo, organizándose en sí mismo como un mundo independiente de toda solidaridad humana y poniendo su prosperidad y su gloria en el mal hecho a las otras naciones. Un país conquistador es necesariamente un país interiormente esclavo.

La gloria y la grandeza de una nación consisten únicamente en el desarrollo de su humanidad. Su fuerza, su unidad, el poder de su vitalidad interior se miden únicamente por el grado de su libertad. Tomando a la libertad como base, se llega necesariamente a la unión, pero de la unidad se llega difícilmente, o no se llega nunca, a la libertad. Y si se llega, sólo será destruyendo una unidad que ha sido hecha fuera de la libertad.

La prosperidad y la libertad de las naciones y de los individuos son absolutamente solidarias; en consecuencia, libertad absoluta de comercio, de transacción y de comunicación entre todos

los países federados. Abolición de las fronteras, de los pasaportes y de las aduanas. Cada ciudadano de un país federado debe gozar de todos los derechos cívicos y poder adquirir fácilmente el título de ciudadano así como todos los derechos políticos en todos los demás países pertenecientes a la misma federación.

La libertad de todos, individuos y cuerpos colectivos, por ser solidaria, indica que ninguna nación, ninguna provincia, ninguna comuna y asociación podrían ser oprimidas, sin que lo fuesen las demás y sin que se sintiesen amenazadas en toda su libertad. Todos para uno y uno para todos, tal ha de ser la regla sagrada y fundamental de la federación internacional.

Ninguno de los países federados podrá conservar ejército permanente, ni institución alguna que separe al ciudadano del soldado. Causas de ruina, de corrupción, de empobrecimiento y de tiranía interiores, los ejércitos permanentes y el oficio de soldado son además una amenaza contra la prosperidad y la independencia de todos los demás países. Cada ciudadano apto debe ser soldado en caso de necesidad para la defensa de sus hogares o de la libertad. El armamento material debe organizarse en cada país por comuna y por provincia, más o menos como en los Estados Unidos de América y en Suiza.

El parlamento internacional, unicameral —con representantes de todas las naciones— o bicameral —una de ellas con estos mismos representantes, la otra con los representantes directos de toda población de la federación internacional, sin distinción de nacionalidad—, el parlamento federal así compuesto establecerá el pacto internacional y la legislación federal con la misión a él sólo encomendada de regir y modificar según las necesidades de los tiempos.

El tribunal internacional no tendrá otra misión que la de juzgar en última instancia entre los Estados y sus provincias respectivas. En cuanto a las diferencias que podrían surgir entre dos Estados federados, no podrán ser juzgadas en primera y última instancia más que por el parlamento internacional, que decidirá sin apelación en todas las cuestiones de política común y de guerra, en nombre de la federación revolucionaria entera, contra la coalición reaccionaria.

Ningún Estado federado podrá jamás hacer la guerra a otro Estado federado. Habiendo promovido su veredicto el parlamento internacional, el Estado condenado habrá de someterse a él. En caso contrario, los restantes Estados de la confederación deberán interrumpir sus comunicaciones con él, ponerle fuera de la ley federal, de la solidaridad y de la comunión federal y, en caso de ataque por su parte, armarse solidariamente contra él.

Todos los Estados que forman parte de la federación revolucionaria debería tomar parte activa en la guerra que uno de ellos haga contra un Estado no federado. Cada país federado, antes

de declararla, debe advertir de ella al parlamento internacional, y no declararla más que si éste cree que hay una causa suficiente para la guerra. Si la encuentra, el directorio ejecutivo federado hará suya la causa del Estado ofendido y pedirá al Estado agresor extranjero, en nombre de toda la federación revolucionaria, pronta reparación. Si por el contrario el parlamento juzga que no ha habido agresión ni ofensa real, aconsejará al Estado no comenzar la guerra, advirtiéndole que, si la comienza, la hará él solo.

Es preciso esperar que, con el tiempo, renunciando los Estados federados al lujo ruinoso de representaciones particulares, se contentarán con una representación diplomática federal.

La federación internacional revolucionaria restringida estará siempre abierta a los pueblos que quieran entrar en ella más tarde, sobre la base de los principios y de la solidaridad militante y activa de la revolución expuesta, pero sin hacer jamás la menor concesión de principios a nadie. Por consiguiente, no podrán ser recibidos en la federación más que los pueblos que hayan aceptado los principios recapitulados en el presente catecismo revolucionario.

Organización social

Sin igualdad política no hay libertad política real, pero la igualdad política sólo será posible cuando haya igualdad económica y social.

La igualdad no implica la nivelación de las diferencias individuales, ni la identidad intelectual, moral y física de los individuos. Esta diversidad de capacidades y de fuerzas, estas diferencias de raza, de naciones, de sexos, de edades y de individuos, lejos de ser un mal social, constituye por el contrario la riqueza de la humanidad. La igualdad económica y social no implica la nivelación de las fortunas individuales, en tanto que ellas son producto de la capacidad, de la energía productiva y de la economía de cada uno.

La igualdad y la justicia reclaman únicamente una organización de la sociedad tal, que todo individuo humano que nace a la vida encuentra en ella, en tanto que dependiente no de la naturaleza sino de la sociedad, medios iguales para el desarrollo de su infancia y de su adolescencia hasta su virilidad, luego para su educación e instrucción y más tarde para el ejercicio de las fuerzas diferentes que la naturaleza haya puesto en cada uno para el trabajo. Esta igualdad del punto de partida, que la justicia reclama para cada uno, será imposible en tanto exista el derecho de herencia.

La justicia y la dignidad humana exigen que cada uno sea únicamente hijo de sus obras. Rechazamos con indignación el

dogma del pecado, de la vergüenza y de la responsabilidad hereditarias. Por lo mismo deberemos rechazar la herencia ficticia de la virtud, de los honores y de los derechos, así como la de la fortuna. El heredero de una fortuna cualquiera no es ya enteramente hijo de sus obras y, considerado desde el punto de partida, es un privilegiado.

Abolición del derecho de herencia. En tanto que este derecho exista, la diferencia hereditaria de las clases, de las posiciones, de las fortunas, la desigualdad social, en una palabra, y el privilegio subsistirán si no de derecho al menos de hecho. Pero la desigualdad de hecho, por una ley inherente a la sociedad, produce siempre la desigualdad de derechos; la desigualdad social deviene casi siempre desigualdad política. Y sin igualdad política, hemos dicho, no hay libertad en el sentido humano, universal, verdaderamente democrático de esta palabra. La sociedad seguirá siempre dividida en dos partes desiguales, una de las cuales, inmensa y abarcando a toda la masa popular, será oprimida por la otra explotadora. Así pues, el derecho de sucesión es contrario al triunfo de la libertad, y si la sociedad quiere llegar a ser libre, tendrá que abolirle.

Debe abolirle porque, al reposar sobre una ficción, este derecho es contrario al mismo principio de libertad. Todos los derechos individuales, políticos y sociales pertenecen al individuo real y vivo. Una vez muerto, no hay ya ni voluntad de quien no está allí y que sin embargo oprime a los vivos. Si el individuo muerto tiende a la ejecución de su voluntad, que sea, si puede, él mismo el ejecutor de ella, pero no hay derecho a exigir que la sociedad ponga todo su poder y su derecho al servicio de su no existencia.

La finalidad legítima y seria del derecho de sucesión ha sido siempre la de asegurar a las generaciones venideras los medios para desarrollarse y llegar a ser hombres. En consecuencia, sólo el fondo de educación y de instrucción pública tendrá derecho a heredar con obligación de proporcionar igualmente mantenimiento, educación e instrucción de todos los niños desde su nacimiento hasta su mayoría de edad y emancipación completa. De esta manera, todos los padres estarán igualmente seguros de la suerte de sus hijos, y como la igualdad de todos es una condición fundamental de la moralidad de cada uno, y como todo privilegio es una fuente de inmoralidad, todos los padres cuyo amor por sus hijos es razonable y aspiran no a su vanidad, sino a su dignidad humana, si tuviesen la posibilidad de deparles una herencia que les colocaría en situación privilegiada, preferirían para ellos el régimen de la más completa igualdad.

La desigualdad que resulta del derecho de sucesión, una vez abolida, seguirá siendo siempre, aunque ahora disminuida considerablemente, la que resulte de la diferencia de capacidades, de las fuerzas y de la energía productiva de los individuos, diferencia

que, a su vez, sin desaparecer nunca enteramente, se hará cada vez menor, bajo la influencia de una educación y de un sistema de organización social igualitaria y que —una vez abolido el derecho de sucesión— no pesará nunca sobre las generaciones venideras.

Siendo el trabajo el único productor de riqueza, cada uno será libre, sin duda, de morir de hambre o de ir a vivir al desierto o las selvas entre las bestias salvajes, pero quien quiera vivir en medio de la sociedad habrá de ganar su vida con su propio trabajo, si no quiere ser considerado un parásito, un explotador del bien, es decir, del trabajo de otro, un ladrón.

El trabajo es la base fundamental de la dignidad y del derecho humano, pues sólo por el trabajo libre e inteligente el hombre —a su vez creador y conquistador del mundo exterior y de su propia bestialidad, de su humanidad y su derecho— crea el mundo civilizado. El deshonor que, en el mundo antiguo como en el feudal, fue adscrito a la idea del trabajo, y que subsiste aún hoy en gran parte, pese a todas las frases que cada día escuchamos sobre su pretendida dignidad, este desprecio estúpido del trabajo tiene dos fuentes. La primera es esa convicción tan característica de los antiguos y que todavía hoy cuenta con tantos partidarios secretos de que para dar a una porción cualquiera de la sociedad humana los medios para humanizarse a través de la ciencia, las artes, el conocimiento y ejercicio del derecho, es preciso que otra porción, naturalmente más numerosa, se una al trabajo en plan de esclavitud. Este principio fundamental de la civilización antigua fue la causa de su ruina. La ciudad, corrompida y desorganizada por la desocupación privilegiada de los ciudadanos, minada de otra parte por la acción imperceptible y lenta, pero constante, de ese mundo desheredado de los esclavos, moralizados pese a la esclavitud y mantenidos en su fuerza primitiva por la acción salutífera del trabajo, aunque fuera forzado, cayó bajo los golpes de los pueblos bárbaros, a los cuales, por origen, habían pertenecido en gran parte estos esclavos.

El cristianismo, esa religión de esclavos, destruyó más tarde la antigua irregularidad para crear una nueva: el privilegio de la gracia y de la elección divinas fundado sobre la desigualdad, producto naturalmente del derecho de conquista, separa de nuevo a la sociedad humana en dos campos: la canalla y la nobleza, los siervos y los amos, atribuyendo a estos últimos el noble oficio de las armas y del gobierno, y no dejando para los siervos más que el trabajo, no sólo envilecido, sino también maldito. La misma causa produce necesariamente los mismos efectos; el mundo nobiliario, enervado y desmoralizado por el privilegio de la desocupación, cayó en 1789 bajo los golpes de los siervos, trabajadores revolucionarios unidos y poderosos.

Entonces se proclamó la libertad del trabajo, su rehabilitación

de derecho. Pero sólo de derecho, pues de hecho el trabajo sigue siendo aún deshonroso, cosa de siervos. Habiendo sido superada por la gran revolución la primera fuente de este deshonor, que consistía en el dogma de la desigualdad política de los hombres, hay que añadir el desprecio actual del trabajo a la segunda, que no es otra cosa que la separación establecida y existente con fuerza aún hoy, entre el trabajo intelectual y el manual y que, reproduciendo en forma nueva la antigua desigualdad, divide de nuevo al mundo social en dos campos: la minoría privilegiada de siempre no tanto por ley cuanto por el capital, y la mayoría de los trabajadores forzados, no ya por el derecho inicuo del privilegio legal, sino por el hambre.

En efecto, hoy la dignidad del trabajo es ya teóricamente reconocida, y la opinión pública admite que es vergonzoso el vivir sin trabajar. Sólo que, como el trabajo humano, considerado en su totalidad, se divide en dos partes, una de las cuales, toda intelectual y declarada exclusivamente noble, comprende las ciencias, las artes y, en la industria, la aplicación de las ciencias y de las artes, la idea, la concepción, la invención, el cálculo, el gobierno y la dirección general o subordinada de las fuerzas obreras, mientras que la otra solamente comprende la ejecución manual reducida a una acción puramente mecánica, sin inteligencia, sin idea, por esta ley económica y social de la división del trabajo, los privilegios del capital, sin exceptuar a aquellos que son los menos autorizados por la medida de sus capacidades individuales, se dedican a la primera, y dejan la segunda al pueblo. De ahí resultan tres grandes males: uno, para estos privilegios del capital; otro, para las masas populares; y el tercero, procedente de uno y de otro, para la producción de riquezas, para el bienestar, para la justicia y para el desarrollo intelectual y moral de toda la sociedad entera.

El mal del que sufren las clases privilegiadas es éste: tomando la mejor parte en el reparto de las funciones sociales, esas clases acaban formando una clase cada vez más mezquina en el orden intelectual y moral. Es totalmente verdadero que un cierto grado de ocio es absolutamente necesario para el desarrollo del espíritu, de las ciencias y de las artes; pero éste debe ser un ocio ganado, que suceda a las sanas fatigas de un trabajo diario, un ocio justo y cuya posibilidad, dependiendo de la mayor o menor energía de la capacidad y la buena voluntad del individuo, sería socialmente igual para todo el mundo. Todo ocio privilegiado, por el contrario, lejos de fortalecer el espíritu, le enerva, le desmoraliza y le mata. Toda la historia nos lo prueba: con raras excepciones, las clases privilegiadas por fortuna o sangre han sido siempre las menos productivas espiritualmente, mientras que los grandes descubrimientos en ciencia, artes e industria, han sido

hechos la mayoría de las veces por hombres que, en su juventud, han sido forzados a ganar su vida con un rudo trabajo.

La naturaleza del hombre está hecha de tal manera que la posibilidad del mal produce infaliblemente y siempre su realidad, y que la moralidad del individuo depende mucho más de las condiciones de su existencia y del medio en que vive, que de su propia voluntad. En este y en los demás aspectos, la ley de la solidaridad social es inexorable, de suerte que para moralizar a los individuos no hay que ocuparse tanto de su conciencia cuanto de la naturaleza de su existencia social. Y no hay, por lo demás, otro moralizador, ni para la sociedad ni para el individuo, que la libertad en la más perfecta igualdad. Tomad al más sincero demócrata y ponedle sobre un trono cualquiera: si no baja de él enseguida, pronto será un canalla. Un hombre nacido en la aristocracia, si por un azar que sería feliz, no desprecia y odia su sangre, y si no se avergüenza de la aristocracia, será necesariamente un hombre tan malo como vano, suspirante del pasado, inútil en el presente y adversario apasionado del porvenir. Y lo mismo el burgués. Niño mimado del capital y del ocio privilegiado, hará de su ocio desocupación, corrupción, intemperancia, o bien se servirá de él como de un arma terrible para hundir en adelante a las clases obreras, y acabará por levantar contra él una revolución aún más terrible que la de 1793.

El mal del que sufre el pueblo es aún más fácil de determinar: trabaja para otro, y su trabajo, privado de libertad, de ocio y de inteligencia, y por lo mismo envilecido, le degrada, le aplasta y le mata. Está forzado a trabajar para otro, porque, nacido en la miseria y privado de toda instrucción así como de toda educación racional, moralmente esclavo debido a las influencias religiosas, se ve lanzado a la vida desarmado, desacreditado, sin iniciativa y sin voluntad propia. Forzado por el hambre desde su más tierna infancia a ganar su triste vida, ha de vender su fuerza física, su trabajo, a las más duras condiciones, sin tener el pensamiento ni la facultad material de exigir otras. Reducido a la desesperación por la miseria, a veces se levanta; pero, faltando la unidad y la fuerza que da el pensamiento, mal conducido, con mucha frecuencia traicionado y vendido por sus jefes, y no sabiendo casi nunca a qué carta quedarse con los males que padece, golpea las más de las veces en falso, ha fracasado, hasta el presente al menos, en sus revoluciones y, fatigado por una lucha estéril, ha vuelto a caer siempre en su antigua esclavitud.

Esta esclavitud durará tanto como el capital, que está fuera de la acción colectiva de las fuerzas obreras y les explota, y en tanto que la instrucción, que, en una sociedad bien organizada deberá ser repartida entre todo el mundo por igual, no desarrollando más que el interés de una clase privilegiada, atribuya a esta última toda la parte espiritual del trabajo, y no deje al pueblo

más que la brutal aplicación de sus fuerzas físicas subyugadas y siempre condenadas a ejercer ideas que no son las suyas.

Por esta injusta y funesta devoción, el trabajo del pueblo, puramente mecánico y parecido al de una bestia de carga, es deshonrado, despreciado, y, como consecuencia natural, desheredado de todo derecho. De ahí resulta para la sociedad un mal inmenso desde el punto de vista político, intelectual y moral. La minoría que goza del monopolio y de la ciencia, por efecto de este privilegio, es dañada a la vez en su inteligencia y en su corazón, hasta el punto de devenir estúpida a fuerza de instrucción, pues nada es tan malo y estéril como la inteligencia patentada y privilegiada. Por otro lado, el pueblo, absolutamente desnudo de ciencia, aplastado por un trabajo cotidiano mecánico, más apto para embrutecer que para desarrollar su inteligencia natural, privado de la luz que podría señalarle la vía de su liberación, se debate vanamente en su zahurda forzada, y, como tiene siempre en sí la fuerza que da el número, pone siempre en peligro la existencia misma de la sociedad.

Es, pues, necesario que la inicua distinción establecida entre trabajo intelectual y trabajo manual sea establecida de otro modo. La producción económica de la sociedad surge considerablemente por lo mismo; la inteligencia separada de la acción corporal se enerva, se deseca, se marchita, mientras que la fuerza corporal de la humanidad, separada de la inteligencia, se embrutece, y, en este estado de separación artificial, ninguna produce ni la mitad de lo que es capaz, de lo que debe producir cuando, reunidas en una nueva síntesis social, no forman ya más que una sola acción productiva. Cuando el hombre de ciencia trabaje y el hombre de trabajo piense, el trabajo inteligente y libre será considerado como el más bello título de gloria para la humanidad, como la base de su dignidad, de su derecho, como la manifestación de su poder humano sobre la tierra; y la humanidad será constituida.

El trabajo inteligente y libre será necesariamente un trabajo asociado. Libre será cada uno de asociarse o no asociarse para el trabajo, pero no hay duda de que a excepción de los trabajos de imaginación y de los que la naturaleza exige la concentración de la inteligencia individual en sí misma, en todas las empresas industriales y hasta en las científicas o artísticas que admitan por su naturaleza el trabajo asociado, la asociación será preferida por todo el mundo, por la simple razón de que la asociación multiplica de manera maravillosa las fuerzas productivas de cada uno y de que cada uno, al ser miembro y cooperador de una asociación productiva, con menos tiempo y muchas menos dificultades, ganará mucho más.

Cuando las asociaciones productivas y libres, dejando de ser esclavas y pasando a su vez a ser las dueñas y propietarias del

capital necesario, comprendan en su seno, a título de miembros cooperadores, al lado de las fuerzas obreras emancipadas por la instrucción general a todas las inteligencias especiales reclamadas por cada empresa; cuando, combinándose entre ellas siempre libremente, según sus necesidades y su naturaleza, sobrepasando pronto o tarde todas las fronteras nacionales, formen una inmensa federación económica con un parlamento auxiliado por los datos tan abundantes como precisos y detallados suministrados por una estadística mundial y que combinen la oferta con la demanda para gobernar, determinar y repartir entre diferentes países la producción de la industria mundial, de suerte que no existan ya —o casi no existan— crisis comerciales o industriales, estancamiento forzado, desastres, capitales perdidos, cuando todo eso exista, entonces el trabajo humano, emancipación de cada uno y de todos, regenerará el mundo.

La tierra, con todas sus riquezas naturales, es propiedad de todo el mundo, pero no será poseída más que por quienes la cultiven.

La mujer, diferente del hombre, pero no inferior a él, inteligente, trabajadora y libre como él, es declarada su igual tanto en los derechos como en todas las funciones y deberes políticos y sociales.

De la familia y de la escuela

Abolición no de la familia natural, sino de la familia legal, fundada sobre el derecho civil y sobre la propiedad. El matrimonio religioso y civil es reemplazado por el amor libre. Dos individuos mayores y de sexo diferente tienen derecho a unirse o separarse según su voluntad, sus intereses mutuos y las necesidades de su corazón, sin que la sociedad tenga el derecho ni de impedir su unión, ni de mantenerla pese a ellos. Siendo abolido el derecho de sucesión, y quedando asegurada la educación de todos los niños por la sociedad, todas las razones que han sido hasta el presente asignadas por la consagración política y civil de la irrevocabilidad del matrimonio desaparecen, y la unión de los dos sexos debe quedar en plena libertad que, en este caso como en los demás, debe ser siempre la condición imprescindible de la sincera moralidad. En el matrimonio libre, el hombre y la mujer deben gozar igualmente de una libertad absoluta. Ni la violencia de la pasión, ni los derechos libremente acordados en el pasado pueden servir de excusa para ningún atentado de una parte contra la libertad del otro, y cada atentado semejante será considerado como un crimen.

Desde el momento en que una mujer lleva un hijo en su seno, hasta el momento en que lo pone en el mundo, tiene derecho a

una subvención por parte de la sociedad, pagada no a cuenta de la mujer, sino del hijo. Toda madre que quiera alimentar y amaestrar a sus hijos recibirá igualmente de la sociedad todos los gastos de su entretenimiento y de su desvelo prodigado a los niños.

Los padres tendrán el derecho de tener junto a sí a sus hijos y de ocuparse de su educación, bajo la tutela y el control supremo de la sociedad, que conservará siempre el derecho y el deber de separar a los niños de sus padres, siempre que éstos, por su ejemplo, por sus preceptos o tratamiento brutal, inhumano, puedan desmoralizar o incluso impedir el desarrollo de sus hijos.

Los niños no pertenecen ni a los padres ni a la sociedad, pertenecen a ellos mismos, a su futura libertad. Por su calidad de niño, y hasta la edad de su emancipación, no es libre más que en posibilidad, debiendo hallarse por lo tanto bajo régimen de autoridad. Los padres son sus tutores naturales, es verdad, pero el tutor legal y supremo es la sociedad, que tiene el derecho y el deber de ocuparse de ellos, porque su propio porvenir depende de la dirección intelectual y moral que se dé a los niños. La sociedad no puede dar la libertad a los mayores más que a condición de velar por la educación de los menores.

La escuela debe reemplazar a la iglesia, con la inmensa diferencia de que ésta, al distribuir su educación religiosa, no tiene otro fin que eternizar el régimen de la humana ingenuidad y de la autoridad sedicente divina, mientras que la educación y la instrucción de la escuela, al no tener por el contrario otro fin que la emancipación real de los niños cuando lleguen a su mayoría de edad, no será otra cosa que su iniciación gradual y progresiva a la libertad, por el triple desarrollo de sus fuerzas físicas, de su espíritu y de su voluntad. La razón, la verdad, la justicia, el respeto humano, la conciencia de la dignidad personal, solidaria e inseparable de la dignidad humana en otro, el amor de la libertad para sí mismo y para todos los demás, el culto al trabajo como base y condición de todo derecho, el desprecio de la sinrazón, la mentira, la injusticia, la laxitud, la esclavitud y la desocupación, tales deberán ser las bases fundamentales de la educación pública.

Ella debe formar en primer lugar hombres; luego, especialistas obreros y ciudadanos, y, a medida que avance con la edad de los niños, la autoridad deberá dejar cada vez mayor espacio en favor de la libertad, a fin de que los adolescentes, llegados a la mayoría de edad, y emancipados por la ley, puedan olvidar cómo, en su infancia, fueron gobernados y conducidos sin libertad por su parte. El respeto humano, ese germen de la libertad, debe estar presente incluso en los actos más severos y más absolutos de la autoridad. Toda la educación moral está allí; inculcad ese respeto a los niños, y habréis hecho de ellos unos hombres.

Una vez terminada la instrucción primaria y secundaria, los niños, según sus capacidades y simpatías, aconsejados, ilustrados

pero no violentados por sus superiores, elegirán una escuela superior o especial cualquiera. A la vez, cada uno deberá aplicarse al estudio teórico y práctico de la rama de industria que le plazca, y la suma de dinero que haya ganado por su aprendizaje durante este período le será entregada cuando sea mayor de edad.

Una vez llegado a la edad adulta, el adolescente será proclamado libre y dueño absoluto de sus actos. A cambio de los desvelos que la sociedad le ha prodigado durante su infancia, esa sociedad exigirá de él tres cosas: que sea libre, que viva de su trabajo y que respete la libertad de los demás. Y, como los crímenes y los vicios que padece la sociedad actual son únicamente el producto de una mala organización social, podremos estar seguros de que con una organización y una educación de la sociedad basadas sobre la razón, sobre la justicia, sobre la libertad, sobre el respeto humano y sobre la más completa igualdad, el bien será la regla, y el mal una desventurada excepción, que disminuirá cada vez más bajo la influencia omnipotente de la opinión pública moralizada.

Los ancianos, los inválidos, los enfermos, rodeados de cuidados, de respeto y de disfrute de todos sus derechos, tanto públicos como sociales, serán tratados y mantenidos con profusión, a expensas de la sociedad.

Política revolucionaria

Es nuestra convicción fundamental el que, dado que todas las libertades nacionales son solidarias, las revoluciones particulares de todos los países deben serlo igualmente; en consecuencia, que en Europa como en todo el mundo civilizado no haya más revoluciones aisladas, sino la revolución universal solamente, del mismo modo que no hay reaccionarios aislados, sino una sola reacción europea y mundial. En consecuencia, todos los intereses particulares, todas las vanidades, pretensiones, celos y hostilidades nacionales deben fundarse en la actualidad en el único interés común y universal de la revolución, que asegurará la libertad e independencia de cada nación, por la solidaridad de todos. Es también nuestra convicción, que la Santa Alianza de la contrarevolución mundial y de la conspiración de los reyes, del clero, de la nobleza y de la feudalidad burguesa, apoyadas por presupuestos enormes, por ejércitos permanentes, por una burguesía formidable, armados con todas las terribles armas que les proporciona la centralización moderna, con el hábito y por así decirlo con la rutina de la acción y el derecho de conspirar y de hacerlo todo a título legal, son un hecho inmenso, amenazante, aplastante y que, para combatirlo, para oponerle un hecho de igual potencia, para vencerle y destruirle, no es preciso nada menos que la

alianza y la acción revolucionaria simultánea de todos los pueblos del mundo civilizado.

Contra esta reacción mundial, la revolución aislada de un pueblo no podrá en modo alguno tener éxito. Será, en consecuencia, una locura, una falta contra sí misma y una traición, un crimen contra las demás naciones. En consecuencia, el levantamiento de cada pueblo habrá de hacerse pensando no solamente en sí mismo, sino en todo el mundo. Pero para que una nación se levante en vistas de y para todo el mundo, es preciso que esté en posesión del programa de todo el mundo, un programa lo suficientemente grande, lo suficientemente profundo, lo suficientemente verdadero, bastante humano en una palabra, para que sea capaz de abrazar los intereses de todo el mundo, y para electrizar las pasiones de todas las masas populares de Europa, sin diferencia de nacionalidad. El programa no puede ser más que el de la revolución democrática y social.

El objeto de la revolución democrática y social puede definirse en dos palabras:

Políticamente, es la abolición del derecho histórico, del derecho completo de los individuos y de las asociaciones del yugo de la de conquista y del derecho diplomático. Es la emancipación completa de los individuos y de las asociaciones del yugo de la autoridad divina y humana: es la destrucción absoluta de todas las uniones y aglomeraciones forzadas de las comunas en las provincias, de las provincias y los países conquistados en el Estado. En fin, es la disolución radical del Estado centralizado, tutelar, autoritario, con todas sus instituciones militares, burocráticas, gubernamentales, administrativas, judiciales y civiles. Es en una palabra la libertad para todo el mundo, para los individuos, como para todos los cuerpos colectivos, asociaciones, comunas, provincias, regiones y naciones, y la garantía mutua de esta libertad por la federación.

Socialmente, es la confirmación de la igualdad política por la igualdad económica. Es, al comienzo de la carrera de cada uno, la igualdad del punto de partida, igualdad no natural sino social para cada uno, es decir, igualdad de los medios de mantenimiento, de educación, de instrucción para cada niño, chico o chica, hasta la época de su mayoría de edad.

UN FEDERALISMO INTERNACIONLISTA

Como dice James Guillaume, Bakunin había tratado en vano de que el congreso de Berna (septiembre de 1868) de la Liga de la paz y de la libertad, de la que el propio Bakunin formaba parte, y que era una liga de tendencias burguesas, liberales y humanitarias, adoptase el texto siguiente, en el que se encuentran

algunas ideas ya desarrolladas en el programa de la Federación revolucionaria precedente. Más netamente aún que el precedente, este texto es de inspiración proudhoniana, tanto en lo que concierne a la apología del principio federativo, como a la crítica del principio de nacionalidad, caro a Napoleón III, principio que Bakunin suscribía todavía cuando corriera en apoyo de la insurrección polonesa de 1863.

Estamos muy contentos al poder declarar que este principio federativo ha sido unánimemente aclamado por el congreso de Ginebra. La misma Suiza, que, por lo demás, con tanto éxito lo practica hoy, se ha adherido a él sin restricción alguna y le ha aceptado en toda la plenitud de sus consecuencias. Desgraciadamente, en las resoluciones del congreso este principio ha sido muy mal formulado y no se encuentra más que indirectamente mencionado, primero con ocasión de la Liga que debemos establecer, y más adelante en relación con el periódico que hemos de editar bajo el nombre de *Estados Unidos de Europa,* mientras que, según nuestra opinión, hubiéramos debido ocuparnos de ese principio en el primer lugar de nuestra declaración de principios.

Es una laguna muy desagradable que debemos tratar de llenar. Conforme al sentimiento unánime del congreso de Ginebra, debemos proclamar:

1. Que para hacer triunfar la libertad, la justicia y la paz en las relaciones internacionales de Europa, para hacer imposible la guerra civil entre los diferentes pueblos que componen la familia europea, no hay más que un medio: el de constituir los Estados Unidos de Europa.

2. Que los Estados de Europa no podrán nunca formarse con los Estados tal como hoy están configurados, dada la desigualdad monstruosa que existe hoy entre sus fuerzas respectivas.

3. Que el ejemplo de la difunta Confederación germánica ha probado de manera perentoria que una confederación de monarquías es una irrisión, y que es impotente para garantizar la paz y la libertad de las poblaciones.

4. Que ningún Estado centralizado, burocrático, y por ello militar, aunque se llame república, podrá entrar seria y sinceramente en una confederación internacional. Por su constitución, que será siempre una negación abierta o enmascarada de la libertad en el interior, será necesariamente una declaración de guerra permanente, una amenaza contra la existencia de los países vecinos. Fundado esencialmente sobre un acto ulterior de violencia, de conquista o de lo que en la vida privada se llama robo con efracción, acto bendecido por la Iglesia de cualquier religión, consagrado por el tiempo y por ello mismo transformado

en derecho histórico, y apoyándose sobre esta divina consagración de la violencia triunfante así como sobre un derecho exclusivo y supremo, cada Estado centralizado aparece por ello mismo como una negación absoluta del derecho de los restantes Estados, no reconociéndoles jamás, en los tratados que firma con ellos, más que en un sentido de interés político, o por impotencia.

5. Que todos los adherentes de la Liga deberán en consecuencia tender con todos sus esfuerzos a reconstruir sus patrias respectivas, de arriba abajo, sobre la violencia y sobre el principio de autoridad, por una organización nueva que no tuviese otra base que los intereses , las necesidades y las atracciones naturales de las poblaciones, ni otro principio que la federación libre de los individuos en las comunas, las comunas en las provincias, las provincias en las naciones y, en fin, las naciones en los Estados Unidos de Europa primero, y más tarde del mundo entero.

6. Consecuentemente, abandono absoluto de todo lo que se llama derecho histórico de los Estados; todas las cuestiones relativas a las fronteras naturales, políticas, estratégicas, comerciales, deberán ser consideradas como pertenecientes a la historia antigua y rechazadas con energía por todos los miembros de la Liga.

7. Reconocimiento del derecho absoluto de cada nación, grande o pequeña, de cada pueblo, débil o fuerte, de cada provincia, de cada comuna, con una completa autonomía, si su constitución interior no supone una amenaza ni un peligro para la autonomía y la libertad de los países vecinos.

8. Por el hecho de que un país forme parte de un Estado, aunque hubiera pasado a formar parte de él libremente, no se sigue en modo alguno que esté obligado a quedar siempre ligado a él. Ninguna obligación perpetua podría ser aceptada por la justicia humana, que es la única que puede ser entre nosotros autoridad, y nosotros no reconoceremos nunca otros derechos ni otros deberes que los que se fundan sobre la libertad. El derecho de la libre reunión y de la secesión igualmente libre es el primero y más importante de todos los derechos políticos, sin el cual la confederación no sería nunca más que una centralización enmascarada.

9. De todo lo que precede resulta que la Liga debe proscribir francamente toda alianza de tal o cual fracción nacional de la democracia europea con los Estados monárquicos, aun cuando esa alianza tuviera por objeto reconquistar la independencia o la libertad de un país oprimido; una alianza semejante, al no poder llevar más que a decepciones, sería a la vez una traición contra la revolución.

10. Por el contrario, la Liga, precisamente por ser la Liga de la paz y por estar convencida de que la paz no podrá ser conquistada y fundada más que sobre la más íntima y completa solidaridad de los pueblos en la justicia y en la libertad, debe proclamar en voz alta sus simpatías por toda insurrección nacional contra toda opresión, sea extranjera, sea indígena, siempre que esta insurrección se realice en nombre de nuestros principios y en interés —tanto político como económico— de las masas populares, pero no con la intención ambiciosa de fundar un poderoso Estado.

11. La Liga hará guerra a muerte a todo lo que se llama gloria, grandeza y poderío de los Estados. A todos estos falsos y malditos ídolos a los que han sido inmolados millones de víctimas humanas, opondremos las glorias de la inteligencia humana manifestándose en la ciencia y en una prosperidad universal fundada sobre el trabajo, sobre la justicia y sobre la libertad.

12. La Liga reconocerá la nacionalidad como un hecho natural, teniendo indiscutiblemente derecho a una existencia y a un desarrollo libre, pero no como un principio, ya que todo principio lleva el carácter de universalidad, mientras que, por el contrario, la nacionalidad no es más que un hecho exclusivo, separado. Este sedicente principio de nacionalidad, tal como ha sido planteado en nuestros días por los gobiernos de Francia, Rusia y Prusia, y aun por muchos patriotas alemanes, poloneses, italianos y húngaros, no es más que un derivado opuesto por reacción al espíritu de la revolución: eminentemente aristocrático en el fondo, hasta hacer despreciar los dialectos de las poblaciones no letradas, negando implícitamente la libertad de las provincias y la autonomía real de las comunas, y sostenido en todos los países no por las masas populares, sacrificando sistemáticamente los intereses reales en aras de un supuesto bien público que no es nunca otro que el de las clases privilegiadas, este principio no expresa más que los pretendidos derechos históricos y la ambición de los Estados. El derecho de nacionalidad, por lo tanto, no podrá ser nunca considerado por la Liga más que como una consecuencia natural del principio supremo de la libertad, cesando de ser un derecho desde el momento en que se plantee contra la libertad, o incluso desde fuera de la libertad.

13. La unidad es el fin hacia el cual tiende de una manera irresistible la humanidad. Pero la unidad resulta fatal, destructora de la inteligencia, de la dignidad, de la prosperidad de los individuos y de los pueblos, cuantas veces se forma fuera de la libertad, sea por la violencia, sea por la autoridad de una idea teológica, metafísica, política o incluso económica, cualquiera que fuese. El patriotismo que tiende a la unidad fuera de la libertad

es un patriotismo malo, siempre funesto para los intereses populares y reales del país que pretende exaltar y servir, amigo, frecuentemente sin quererlo, de la reacción, y enemigo de la revolución, es decir, enemigo de la emancipación de las naciones y de los hombres. La Liga no podrá reconocer más que una sola unidad: la que se constituirá libremente por la federación de las partes autónomas en el todo, de suerte que éste, al cesar de ser la negación de los derechos y de los intereses particulares, al cesar de ser el cementerio a donde vienen a enterrarse forzosamente todas las prosperidades locales, llegue a ser por el contrario la confirmación y la fuente de todas esas autonomías y de todas esas prosperidades. La Liga atacará por lo tanto vigorosamente a toda organización religiosa, política, económica y social, que no esté absolutamente penetrada por este gran principio de la libertad: sin él no existe ni inteligencia, ni justicia, ni prosperidad, ni humanidad.

LA IGLESIA Y EL ESTADO

Hemos elegido aquí un texto filosófico-político contra la Iglesia cómplice del Estado, a fin de mostrar la diversidad de las inspiraciones de Bakunin. Data de 1871 y es, en realidad, una continuación del texto que reproducimos en páginas siguientes bajo el título «La comuna de París». El título «La Iglesia y el Estado», así como el del otro texto, son ambos nuestros. El folleto del que ambos son extraídos tiene en realidad por título La Comuna de París y la noción del Estado. *La división en dos de este folleto, que por nuestra parte nos hemos permitido, tiene una justificación: con mucha frecuencia Bakunin se lanzaba con la cabeza baja a estudiar un tema, pero, en un momento dado de su escrito, viraba bruscamente para abordar, con la misma impetuosidad, una cuestión bastante alejada, y hasta incluso completamente diferente de la primera. Y esto le ha pasado también en el presente folleto. De ahí la libertad que nos hemos permitido.*

Se dice que el acuerdo y la solidaridad universal de los intereses de los individuos y de la sociedad no podrá nunca realizarse de hecho, porque sus intereses, siendo contradictorios, no son capaces de contrabalancearse por sí mismos ni de llegar a un entendimiento cualquiera. A una objeción semejante responderé que si, hasta el presente, los intereses no han estado nunca ni en parte alguna de acuerdo mutuo, eso fue por culpa del Estado, que ha sacrificado los intereses de la mayoría en provecho de una minoría privilegiada. He aquí por qué esta famosa incompatibilidad y esta lucha de intereses personales con los de la sociedad no es otra cosa que un engaño y una mentira política, nacida de

la mentira teológica, que imaginó la doctrina del pecado original para deshonrar al hombre y destruir en él la doctrina de su propio valor.

Esta idea del antagonismo de los intereses fue alumbrada también por los sueños de la metafísica que, como se sabe, es pariente próxima de la teología. Desconociendo la sociabilidad de la naturaleza humana, la metafísica miraba a la sociedad como un agregado mecánico y puramente artificial de individuos, asociados en nombre de un tratado cualquiera formal o secreto, concluido libremente, o bien bajo la influencia de una fuerza superior. Antes de unirse en sociedad, estos individuos dotados de una especie de alma inmortal gozaban de una entera libertad.

Pero si los metafísicos, sobre todo los que creen en la inmortalidad del alma, afirman que los hombres son seres libres fuera de la sociedad, llegamos inevitablemente entonces a la conclusión de que los hombres no pueden unirse en sociedad más que a condición de renegar de su libertad, de su independencia natural y de sacrificar sus intereses, personales primero, locales luego. Una renuncia tal, y un sacrificio semejante de sí mismo, debe ser, por lo tanto, más imperioso cuanto más numerosa es la sociedad, y más compleja su organización. En un caso tal, el Estado es expresión de todos los sacrificios individuales. Existiendo bajo una forma abstracta semejante y violenta a la vez, sigue, como es obvio, dañando cada vez más la libertad individual en nombre de esa mentira a la que se llama «felicidad pública», que evidentemente no es más que el interés de la clase dominante. El Estado nos aparece de esta manera como una inevitable negación y una aniquilación de toda libertad, de todo interés, lo mismo individual que general.

Aquí vemos que en los sistemas metafísicos y teológicos todo se ata y se explica por sí mismo. He aquí por qué los defensores lógicos de estos sistemas pueden —y hasta deben— continuar con la conciencia tranquila explotando a las masas populares en medio de la Iglesia y del Estado. Llenando sus bolsos y satisfaciendo todos sus sucios deseos, pueden al mismo tiempo consolarse con el sentimiento de que penan por la gloria de Dios, por la victoria de la civilización y por la felicidad eterna del proletariado.

Pero nosotros, que no creemos en Dios ni en la inmortalidad del alma, ni en la propia libertad de la voluntad, afirmamos que la libertad debe ser comprendida, en su acepción más completa y amplia, como fin del progreso histórico de la humanidad. Por un contraste extraño aunque lógico, nuestros adversarios idealistas de la teología y de la metafísica toman el principio de la libertad como fundamento y base de sus teorías, para concluir todo buenamente con la indispensabilidad de la esclavitud de los hombres. Nosotros, materialistas en teoría, tendemos en la práctica a crear y hacer duradero un idealismo racional y noble. Nuestros

enemigos, idealistas divinos y trascendentales, caen en el materialismo práctico, sanguinario y vil, en nombre de la misma lógica, según la cual cada desarrollo es la negación del principio funlamental. Estamos convencidos de que toda la riqueza de la evolución intelectual, moral y material del hombre, lo mismo que su aparente independencia, es el producto de la vida en sociedad.

Fuera de la sociedad, el hombre no solamente no sería libre, sino que ni siquiera se hubiera transformado en hombre verdadero, es decir, en ser que tiene conciencia de sí mismo, que siente, piensa y habla. El concurso de la inteligencia y del trabajo colectivo, y sólo ese concurso, ha podido forzar al hombre a salir del estado de salvaje y de bruto que constituía su naturaleza primera o bien su punto inicial de desarrollo ulterior. Estamos profundamente convencidos de esta verdad: que toda la vida de los hombres, intereses, tendencias, necesidades, ilusiones, y hasta tonterías, asi como las violencias, las injusticias y todas las acciones que tienen la apariencia de ser voluntarias, no representan más que la consecuencia de fuerzas fatales de la vida en sociedad. Las gentes no pueden admitir la idea de la independencia mutua sin negar la recíproca influencia de la correlación de las manifestaciones de la naturaleza exterior.

En la naturaleza misma, esta maravillosa correlación y filiación de los fenómenos no se alcanza, ciertamente, sin lucha. Por el contrario, la armonía de las fuerzas de la naturaleza no aparece más que como el resultado verdadero de esta lucha continua que es la condición misma de la vida y del movimiento. En la naturaleza y también en la sociedad, el orden sin lucha es la muerte.

Si en el universo el orden es natural y posible, es únicamente porque este universo no está gobernado según cualquier sistema imaginado de antemano e impuesto por una voluntad suprema. La hipótesis teológica de una legislación divina conduce a un absurdo evidente y a la negación no sólo de todo orden, sino de la naturaleza misma. Las leyes naturales no son reales más que en lo que tienen de inherentes a la naturaleza, es decir, no son fijadas por ninguna autoridad. Estas leyes no son más que simples manifestaciones o bien continuas modalidades del desarrollo de las cosas y de las combinaciones de estos hechos muy variados, pasajeros, pero reales. El conjunto constituye lo que llamamos «naturaleza». La inteligencia humana y la ciencia observaron estos hechos, los controlaron experimentalmente, luego los reunieron en un sistema y les llamaron leyes. La naturaleza opera inconscientemente, representando por sí misma la variedad infinita de los fenómenos que aparecen y se repiten de una manera fatal. He aquí por qué, gracias a esta inevitabilidad de la acción, el orden universal puede existir y existe de hecho.

Un orden semejante aparece también en la sociedad humana que, en apariencia, evoluciona de una manera supuestamente anti-

natural, pero en realidad se somete a la marcha natural e inevitable de las cosas, Sólo la superioridad del hombre sobre los demás animales y la facultad de pensar aportaron a su evolución un elemento particular, completamente natural —sea dicho de pasada— en el sentido de que, como todo lo que existe, el hombre representa el producto material de la unión y de la acción de las fuerzas. Este elemento particular es el razonamiento, o bien esa facultad de generalizar y de abstraer, gracias a la cual el hombre puede proyectarse por medio del pensamiento, examinándose y observándose, como un objeto exterior y extraño. Elevándose idénticamente por encima de sí mismo así como por encima del mundo circundante, llega a la presentación de la abstracción perfecta, a la nada absoluta. Este límite último de la alta abstracción del pensamiento, esta nada absoluta, es Dios.

He aquí el fundamento histórico de toda doctrina teológica. No comprendiendo la naturaleza ni las causas materiales de sus propios pensamientos, no dándose siquiera cuenta de las condiciones o de las leyes naturales que les son especiales, no pudieron ciertamente sospechar esos primeros hombres en sociedad que sus nociones absolutas no eran más que el resultado de la facultad de concebir las ideas abstractas. He aquí por qué consideraron a estas ideas, sacadas de la naturaleza, como objetos reales ante los cuales la naturaleza misma cesaría de ser alguna cosa. Se pusieron en adelante a adorar a sus ficciones, sus imposibles nociones de absoluto, y a rendirles todos los honores. Pero era preciso, de una forma cualquiera, dar figura y hacer posible a la idea abstracta de la nada o de Dios. Con este fin, hincharon la concepción de la divinidad y la dotaron, por añadidura, de todas las cualidades y fuerzas, buenas y malas, que encontraban solamente en la naturaleza y en la sociedad.

Tal fue el origen y el desarrollo histórico de todas las religiones, comenzando por el fetichismo y acabando por el cristianismo.

Ahora no tenemos la intención de lanzarnos a la historia de los absurdos religiosos, teológicos y metafísicos, y menos aún de ese despliegue sucesivo de todas las encarnaciones y visiones divinas, creadas por siglos de barbarie. Es conocido de todo el mundo que la superstición daba siempre nacimiento a terribles desgracias y que forzaba a verter arroyos de sangre y lágrimas. Por nuestra parte, diremos tan sólo que todos estos extravíos de la pobre humanidad fueron hechos históricos inevitables en el crecimiento normal y la evolución de los organismos sociales. Tales alucinaciones engendraron en la sociedad la idea fatal y dominante en la imaginación de los hombres de que el universo era supuestamente gobernado por una fuerza y por una voluntad sobrenaturales. Los siglos sucedieron a los siglos, y las sociedades se habituaron hasta tal punto a esta idea, que finalmente mata-

ron en ellas toda tendencia hacia un progreso más lejano, así como toda capacidad para llegar hasta él.

La ambición de algunos individuos primero, de algunas clases sociales después, erigieron en principio vital la esclavitud y la conquista, y enraizaron más que ninguna otra la terrible idea de la divinidad. A partir de entonces, cualquier sociedad fue imposible sin tener como base estas dos instituciones: Iglesia y Estado. Ambos pilares sociales son defendidos por todos los doctrinarios.

Apenas aparecieron en el mundo estas instituciones, organizáronse de golpe dos castas: la de los curas y la de los aristócratas, que, sin pérdida de tiempo, tuvieron el cuidado de inculcar profundamente al pueblo esclavizado la indispensabilidad, la utilidad y la santidad de la Iglesia y del Estado.

Todo ello tenía como fin el cambiar la esclavitud brutal por una esclavitud legal, prevista, consagrada por la voluntad del Ser Supremo.

Pero los sacerdotes y los aristócratas ¿creían sinceramente en esas instituciones que sostenían con todas sus fuerzas en su interés particular? ¿No eran sino embusteros y engañadores? No; yo creo que eran a la vez creyentes e impostores.

Ellos también creían, porque compartían natural e inevitablemente los extravíos de la masa, y sólo más tarde, en la época de la decadencia del mundo antiguo, llegaron a ser escépticos y mentirosos sin vergüenza. Otra razón permite considerar a los fundadores de los Estados como gente sincera. El hombre cree siempre fácilmente en lo que desea y en lo que no contradice a sus intereses. Aunque sea inteligente e instruido es la misma cosa: por su amor propio y por su deseo de vivir con sus semejantes y de aprovechar su respeto, creerá siempre en lo que le es agradable y útil. Estoy convencido de que, por ejemplo, Thiers y el gobierno de Versalles se esforzaban a cualquier precio por autoconvencerse de que, matando en París a unos cuantos millares de hombres, mujeres y niños, salvarían Francia.

Pero si los sacerdotes, los augures, los aristócratas y los burgueses de los viejos y de los nuevos tiempos pudieron creer sinceramente, fueron cuando menos sicofantes. No puede creerse, en efecto, que hayan creído en cada uno de los absurdos que constituyen la fe y la política. No hablo siquiera de la época en que según la frase de Cicerón «dos augures no podían mirarse sin reír». Incluso en el tiempo de la ignorancia y de la superstición general, es difícil suponer que los inventores de milagros cotidianos hayan sido convencidos de la realidad de esos milagros. Lo mismo puede decirse de la política, que se puede resumir en la regla siguiente: «Es preciso subyugar y expoliar al pueblo de tal manera que no se queje en voz demasiado alta de su destino, que no olvide someterse y que no tenga tiempo para pensar en la resistencia y en la revuelta.»

¿Cómo, pues, después de eso, imaginarse que gentes que han hecho de la política un oficio y que conocen su fín, es decir, la injusticia, la violencia, la mentira, la traición, el asesinato, en masa y aislado, puedan creer sinceramente en el arte político y en la sabiduría de un Estado generador de la felicidad social? Hasta este grado de imbecilidad no puede llegar, pese a toda su crueldad. La Iglesia y el Estado han sido en todos los tiempos grandes escuelas de vicios. La historia está allí para atestiguar sus crímenes: por doquier y siempre, el sacerdote y el hombre de Estado han sido los enemigos y los verdugos conscientes, sistemáticos, implacables y sanguinarios de los pueblos.

¿Pero cómo, a la vez, conciliar dos cosas en apariencia incompatibles, engañadores y engañados, embusteros y creyentes? Lógicamente, eso parece difícil; sin embargo, de hecho, es decir, en la vida práctica, estas cualidades se asocian muy frecuentemente.

En enorme mayoría, las gentes viven en contradicción con ellas mismas, y en continuos malentendidos, pero no se dan cuenta de ello hasta que algún acontecimiento extraordinario las saca de su somnolencia habitual y las fuerza a lanzar una ojeada sobre sí mismas y a su alrededor.

En política como en religión, los hombres no son más que máquinas entre las manos de los explotadores. Pero robadores y robados, opresores y oprimidos, viven unos al lado de otros, gobernados por un puñado de individuos que conviene considerar como los verdaderos explotadores. Son las mismas gentes libres de todo prejuicio político y religioso las que maltratan y oprimen conscientemente. En los siglos XVII y XVIII, hasta la Revolución francesa, como en nuestros días, mandan en Europa y actúan casi a su guisa. Hay que creer que su dominación no se prolongará demasiado.

Mientras que los principales jefes engañan y pierden a los pueblos, sus servidores o las criaturas de la Iglesia y del Estado, con toda conciencia, se aplican con celo a sostener la santidad y la integridad de estas odiosas instituciones. Si la Iglesia, según los sermones de los sacerdotes y de la mayoría de los hombres de Estado, es también necesaria para la salud del alma, el Estado, a su vez, es también necesario para la conservación de la paz, del orden y de la justicia; entonces los doctrinarios de todas las escuelas gritan: «Sin Iglesia y sin gobierno no hay civilización ni progreso.»

No vamos a discutir los problemas de la salvación eterna, porque no creemos en la inmortalidad del alma. Estamos convencidos de que la más nociva de las cosas para la humanidad, para la verdad y el progreso, es la Iglesia. ¿Es que puede ser de modo distinto? ¿No es a la Iglesia a la que la está encomendada la tarea de pervertir a las jóvenes generaciones, a las mujeres

sobre todo? ¿No es ella la que, por medio de sus dogmas, de sus mentiras, de su bestialidad y de su ignominia, tiende a matar el razonamiento lógico de la ciencia? ¿Es que no atenta contra la dignidad del hombre al pervertir en él las nociones de los derechos y de la justicia? ¿No forma cadáver lo que es vivo, no pierde la libertad, no predica la esclavitud eterna de las masas en beneficio de los tiranos y de los explotadores? ¿No es esa implacable Iglesia la que tiende a perpetuar el reino de las tinieblas, de la ignorancia, de la mentira y del crimen?

Si el progreso de nuestro siglo no es un sueño falaz, debe acabar con la Iglesia

PROGRAMA Y OBJETO DE LA ORGANIZACION SECRETA REVOLUCIONARIA DE LOS HERMANOS INTERNACIONALES (1868)

He aquí ahora el programa, que data sin duda del otoño de 1868, de la segunda organización fraterna secreta que Bakunin acababa de crear en esa época, y que era un doble clandestino de su Alianza Internacional de la Democracia Socialista, organización que estaba en alza y solicitaba ser admitida en bloque en la Internacional. En ella se hará hincapié constantemente en la condena por Bakunin, no de la violencia revolucionaria, sino de la violencia y el terror inútiles cuando se aplican a los hombres más que a las cosas siendo en realidad un subrogado para aquellos que sueñan con una revolución sanguinaria contra los hombres porque no quieren hacer una revolución radical contra las cosas. Bakunin había alumbrado estas reflexiones en el estudio del Terror burgués de 1794 —más aún que del de 1793—. Este programa merece igualmente la atención sobre otro punto: Bakunin se levanta allí en pie de guerra contra los revolucionarios «autoritarios». Se adivina ya la incubación de la querella entre él y Marx.

La Asociación de hermanos internacionales quiere la revolución universal, social, filosófica, económica y política a la vez, a fin de que del orden de cosas actual, fundado sobre la propiedad, sobre la explotación, sobre la dominación y sobre el principio de autoridad, sea religiosa, sea metafísica y burguésmente doctrinaria, sea incluso jacobinamente revolucionaria, no quede en principio en Europa, y luego en el resto del mundo, piedra sobre piedra. Al grito de paz para los trabajadores, libertad para todos los oprimidos y muerte para los dominadores, explotadores y tutores de toda especie, queremos destruir todos los Estados y todas las Iglesias, con todas sus instituciones y sus leyes religiosas, políticas, jurídicas, financieras, policiales, universitarias, eco-

nómicas y sociales, a fin de que todos estos millones de pobres seres humanos equivocados, siervos, atormentados, explotados, respiren por fin con plena libertad, una vez liberados de todos los directores y benefactores oficiales y oficiosos, asociaciones e individuos.

Convencidos de que el mal individual y social reside mucho menos en los individuos que en la organización de las cosas y en las posiciones sociales, seremos humanos tanto por sentimientos de justicia como por cálculo de utilidad y destruiremos sin piedad las posiciones y las cosas, a fin de poder, sin peligro para la Revolución, respetar a los hombres. Negamos el libre arbitrio y el pretendido derecho de la sociedad a castigar. La misma justicia, entendida en su sentido más amplio y humano, no es más que una idea, por así decir, negativa y de transición, que plantea el problema social, pero no lo razona, no haciendo más que indicar la única vía posible de emancipación humana, es decir, de la humanización de la sociedad por la libertad en la igualdad; la solución positiva no podrá ser más que por la organización cada vez más racional de la sociedad. Esta solución tan deseada, ideal común a todos nosotros, es la libertad, la moralidad, la inteligencia y el bienestar de cada uno por la solidaridad de todos, la fraternidad humana.

Todo individuo humano es el producto involuntario de un medio natural en el seno del cual ha nacido, se ha desarrollado, y del que continúa estando bajo su influencia. Las tres grandes causas de toda inmoralidad humana son: la desigualdad, tanto política como económica y social; la ignorancia, que es su resultado natural, y la esclavitud, que es su consecuencia necesaria.

Como la organización de la sociedad es siempre y por doquier la única causa de los crímenes cometidos por los hombres, existe hipocresía o absurdo evidente por parte de una sociedad que castiga a los criminales, pues toda punición supone la culpabilidad y los criminales no son nunca culpables. La teoría de la culpabilidad y el castigo está extraída de la teología, es decir, del maridaje absurdo con la hipocresía religiosa. El único derecho que se puede reconocer a la sociedad en su estado actual de transición es el derecho natural de asesinar a los criminales producidos por ella misma en interés de su propia defensa, y no el de juzgarles ni condenarles. Este derecho no lo será ni siquiera en la estricta acepción de la palabra; será antes que nada un hecho natural, aflictivo pero inevitable, signo y producto de la impotencia y de la estupidez de la sociedad actual; y cuanto más sepa la sociedad evitar servirse de él, tanto más próxima se encontrará ella misma de su emancipación real. Todos los revolucionarios, los oprimidos, los sufrientes, víctimas de la organización actual de la sociedad y cuyos corazones están naturalmente llenos de venganza y de odio, deben recordar claramente que los reyes,

los opresores, los explotadores de toda laya son tan culpables como los criminales salidos de la masa popular, los cuales son hacedores de mal, pero no culpables, puesto que son, también ellos, como los criminales ordinarios, productos involuntarios de la organización actual de la sociedad. No habrá por qué asustarse, por tanto, de que en el primer momento el pueblo insurgido mate mucho. Será una desgracia inevitable tal vez, tan futil como los estragos causados por una tempestad.

Pero este hecho natural no será ni moral, ni siquiera útil. Desde esta perspectiva, la historia está llena de enseñanzas: la terrible guillotina de 1793, a la que no se puede acusar ni de pereza ni de lentitud, no llegó a destruir la clase nobiliaria en Francia. La aristocracia ha sido, si no destruida plenamente, al menos profundamente dañada, no por la guillotina, sino por la confiscación y venta de sus bienes. Y en general se puede decir que las carnicerías políticas no han matado nunca partidos, habiéndose mostrado especialmente impotentes contra las clases privilegiadas, pues el poder reside mucho menos en los hombres que en las posiciones que da a los hombres privilegiados la organización de las cosas, es decir, la institución del Estado y su consecuencia, así como su base natural, la propiedad individual.

Para hacer una revolución radical, es preciso, por tanto, dedicarse a las posiciones y a las cosas, destruir la propiedad y el Estado, y entonces no habrá necesidad de destruir a los hombres, ni de condenarse a la reacción que infalible e inevitablemente no ha faltado nunca ni dejará de producir en cada sociedad la masacre de los hombres.

Pero, a fin de lograr el derecho de ser humano para los hombres, sin peligro para la revolución, será preciso ser implacable con las posiciones y las cosas: habrá que destruir todo y sobre todo y ante todo la propiedad y su corolario inevitable, el Estado. He ahí todo el secreto de la Revolución.

No hay por qué asombrarse si los jacobinos y los blanquistas, que han llegado a ser socialistas más por necesidad que por convicción, y para quienes el socialismo es un medio, no el fin de la Revolución, quieren la dictadura, es decir, la centralización del Estado, que les llevará por una necesidad lógica e inevitable a la reconstrucción de la propiedad. Es muy natural que ellos, al no querer hacer una revolución radical contra las cosas, sueñen con una revolución sanguinaria contra los hombres. Pero esta revolución sanguinaria fundada sobre la construcción de un Estado revolucionario poderosamente centralizado tendría como resultado inevitable, como lo demostraremos más adelante, la dictadura militar de un nuevo dueño. Así, pues, el triunfo de los jacobinos o de los blanquistas será la muerte de la Revolución.

Nosotros somos los enemigos naturales de esos revolucionarios, futuros dictadores, reglamentadores y tutores de la revolución

que, antes incluso que los Estados monárquicos, aristocráticos y burgueses actuales sean destruidos, sueñan ya con la creación de Estados revolucionarios nuevos, tan centralizadores y más despóticos que los Estados que existen hoy, que tienen un hábito tan grande de orden creado por una autoridad cualquiera desde arriba, y un horror tan grande a lo que creen desórdenes y que no es otra cosa que la franca y natural expresión de la vida popular, que antes de que un saludable y buen desorden se haya producido por la revolución sueñan ya con el fin y el freno por la acción de una autoridad cualquiera, que no tendrá de revolución más que el nombre, pero que en efecto no será más que una nueva reacción, pues será una nueva condena de las masas populares, gobernadas por decreto, a la obediencia, a la inmovilidad, a la muerte, es decir, a la esclavitud y a la explotación por una nueva aristocracia casi revolucionaria.

Nosotros comprendemos la revolución en el sentido del desencadenamiento de lo que se llaman hoy las malas pasiones, y de la destrucción de lo que en el mismo lenguaje se llama «el orden público».

No tememos, invocamos la anarquía, convencidos de que esta anarquía, es decir, esta manifestación completa de la vida popular desencadenada, debe hacer nacer la libertad, la igualdad, la justicia, el orden nuevo y la fuerza misma de la Revolución contra la reacción. Esta vida nueva, la revolución popular, no tardará, sin duda, en organizarse; pero creará su organización revolucionaria de abajo arriba y de la circunferencia al centro, conforme al principio de libertad, y no de arriba abajo ni del centro a la circunferencia según el modo de toda autoridad, pues nos importa poco que esta autoridad se llame Iglesia, Monarquía, Estado constitucional, República burguesa o incluso dictadura revolucionaria. Las detestamos y las rechazamos todas por igual, como fuentes infalibles de explotación y de despotismo.

La revolución tal como nosotros la entendemos deberá desde el primer día destruir radical y completamente el Estado y todas las instituciones del Estado. Las consecuencias naturales y necesarias de esta destrucción serán:

Bancarrota del Estado.

Cese del pago de deudas privadas por la intervención del Estado, dejando a cauda deudor el derecho de pagar sus deudas, si quiere.

Cese del pago de todo impuesto y de la detracción de todas las contribuciones, sean directas, sean indirectas.

Disolución del ejército, de la magistratura, de la burocracia, de la policía y de los sacerdotes.

Abolición de la justicia oficial, suspensión de todo lo que jurídicamente se llamaba derecho, y del ejercicio de esos derechos.

Por consiguiente, abolición y quema de todos los títulos de propiedad, actas de herencia, de venta, de donación, de todos los procesos, de toda la paparrucha jurídica y civil en una palabra. Por doquier y en todo, el hecho revolucionario sustituye al derecho creado y garantizado por el Estado.

Confiscación de todos los capitales productivos e instrumentos de trabajo al servicio de las asociaciones de trabajadores, que deberán hacerlos producir colectivamente.

Confiscación de todas las propiedades de la Iglesia y del Estado, así como de los metales preciosos de los individuos, en favor de una alianza federativa de todas las asociaciones obreras, alianza que constituirá la comuna. A cambio de los bienes confiscados, la comuna dará el estricto necesario a todos los individuos así despojados, que podrán más tarde, por su propio trabajo, ganar más si pueden y quieren.

Para la organización de la comuna, la federación de las barricadas será permanente, con un consejo de comuna revolucionaria por la delegación de uno o dos diputados por cada barricada, uno por calle o por distrito, diputados investidos de mandatos imperativos, siempre responsables y siempre revocables. El consejo comunal así organizado podrá elegir en su seno comités ejecutivos, separados por cada rama de la administración revolucionaria de la comuna.

Declaración de la capital insurgida y organizada en comuna, que tras haber destruido el Estado autoritario y tutelar, cosa que estaba en su derecho de hacer porque era esclava como todas las demás localidades, renuncia a su derecho y sobre todo a su pretensión de gobernar, de imponerse a las provincias.

Llamada a todas las provincias, comunas y asociaciones, invitando a todos a seguir el ejemplo dado por la capital para reorganizarse revolucionariamente en principio y para delegar luego, en un lugar de reunión convenido, a sus diputados, todos ellos investidos de mandatos imperativos, responsables y revocables, para constituir la federación de las asociaciones, comunas y provincias insurgidas en nombre de los mismos principios, y para organizar una fuerza revolucionaria capaz de triunfar de la reacción. Envío, no de comisarios revolucionarios oficiales con echarpes cualquiera, sino de propagadores revolucionarios a todas las provincias y comunas, a los campesinos sobre todo, que no podrán ser revolucionarios ni por principio ni por los decretos de una dictadura cualquiera, sino solamente por el hecho revolucionario mismo, es decir, por las consecuencias que producirá infaliblemente en todas las comunas el cese completo de la vida jurídica y oficial del Estado.

Abolición del Estado natural, incluso en el sentido de que todo país extranjero, provincia, comuna, asociación o individuo aislado que se hubieran levantado en nombre de los mismos principios,

serán recibidos en la federación revolucionaria sin consideración a las fronteras actuales de los Estados, aunque pertenezcan a sistemas políticos o nacionales diferentes, quedando excluidas las propias provincias, comunas, asociaciones, individuos que tomen partido por la reacción. Es, pues, la expansión y la organización de la revolución en orden a la defensa mutua de los países insurgidos lo que hará triunfar la universalidad de la revolución, fundada sobre la abolición de las fronteras y sobre las ruinas de los Estados.

No puede haber revolución política ni nacional triunfante a menos que la revolución política se transforme en revolución social, y que la revolución nacional, precisamente por su carácter radicalmente socialista y destructor del Estado, llegue a ser universal.

La revolución, debiendo hacerla el pueblo en su totalidad, y debiendo quedar la suprema dirección siempre en el pueblo organizado en federación libre de asociaciones agrícolas e industriales, organizándose el Estado revolucionario y nuevo de abajo arriba por vía de delegación revolucionaria al abrazar todos los países insurgidos al conjuro de los mismos principios sin consideración de las viejas fronteras ni de las diferencias de nacionalidades, al darse todo ello, el Estado revolucionario tendrá por objeto la administración de todos los servicios públicos y no el gobierno de los pueblos. Constituirá la nueva patria, la alianza de la revolución universal contra la alianza de todas las reacciones.

Esta organización excluye toda idea de dictadura y de poder dirigente tutelar. Pero para el establecimiento mismo de esta alianza revolucionaria y para el triunfo de la revolución contra la reacción, es necesario que, en medio de la anarquía popular que constituirá la vida y toda la energía de la revolución, la unidad de pensamiento y de acción revolucionaria encuentre un órgano. Este órgano debe ser la asociación secreta y universal de los hermanos internacionales.

Esta asociación parte de la convicción de que las revoluciones no son jamás hechas ni por los individuos, ni tan siquiera por las sociedades secretas. Las revoluciones, por su propia naturaleza, se producen por la fuerza de las cosas, por el movimiento de los acontecimientos y de los hechos. Las revoluciones se preparan durante largo tiempo en la profundidad de la conciencia instintiva de las masas populares, y luego estallan, suscitadas frecuentemente en apariencia por causas futiles. Todo cuanto puede hacer una sociedad bien organizada es primeramente ayudar al nacimiento de una revolución esparciendo en las masas ideas correspondientes a los instintos de las masas, y organizar no el ejército de la revolución —pues el ejército debe ser siempre el pueblo—, sino una especie de estado mayor revolu-

cionario compuesto por individuos entregados, enérgicos, inteligentes y, sobre todo, amigos sinceros, y no ambiciosos ni vanidosos, hombres del pueblo, capaces de servir de intermediarios entre la idea revolucionaria y los instintos populares.

El número de estos individuos, por tanto, no puede ser inmenso. Para la organización internacional en toda Europa, cien revolucionarios fuerte y seriamente aliados son suficiente. Dos o tres centenas de revolucionarios bastarán para la organización del país más grande.

POLEMICA CON MARX

En el texto que precede, las alusiones a las concepciones políticas de los «marxianos» están aún veladas y no citan el nombre de nadie. Las relaciones entre Bakunin y Marx, en el interior de la Primera Internacional, no se rompieron verdaderamente más que después de 1870, cuando Marx, que en un primer tiempo, había dejado, de una forma muy hábil, la palabra a los obreros, abandonó su papel de consejero discreto y cerebro oculto de la Internacional para tratar de confiscar abiertamente a la organización en provecho de su tendencia política «autoritaria» y antianarquista[31]. *A partir de este momento entró en conflicto abierto con los socialistas libertarios agrupados alrededor de Bakunin. Esta lucha produjo como resultado una escisión en el seno de la Internacional en el Congreso de La Haya de 1872, escisión querida deliberadamente por Marx, que hizo condenar sin apelación y excluir a los bakuninistas.*

1. *La excomunión de La Haya*[32] *(carta al periódico* La Liberté, *de Bruselas)*

Zurich, 5 de octubre de 1872.

Señores redactores:

Tras haber publicado la sentencia de excomunión que el congreso marxiano de La Haya acaba de pronunciar contra mí, encontrarán ustedes justo, según creo, publicar mi respuesta. Hela aquí.

El triunfo del señor Marx y de los suyos ha sido completo. Con una minoría que habían preparado largamente y organizado con mucha habilidad y esmero, ya que no con mucho respeto por los principios de la moral, de la verdad y de la justicia que tan frecuentemente se encuentran en sus discursos, pero tan rara-

---

[31] Cfr. Miklós Molnár, *El declive de la primera internacional,* 1963 (traducción en Cuadernos para el Diálogo, Madrid).

[32] Extracto de *Oeuvres,* IV, pp. 342-351, el título es nuestro.

mente en sus actos, los marxistas se han quitado la careta y, como conviene a hombres amantes del poder, siempre en nombre de la soberanía del pueblo que, sin embargo, servirá de coartada a todos los pretendientes al gobierno de masas, han decretado audazmente la esclavitud del pueblo de la Internacional.

Si la Internacional fuese menos viva, si no estuviese fundada, como ellos lo imaginan, más que sobre la organización de centros directores y no sobre la solidaridad real de los intereses y de las aspiraciones efectivas del proletariado de todos los países del mundo civilizado, sobre la federalización espontánea y libre de las secciones y de las federaciones obreras, independientemente de toda tutela gubernamental, los defectos de este nefasto congreso de La Haya, encarnación —por demasiado complaciente y fiel— de las teorías y de la práctica marxianas, hubiesen bastado para matarla. Hubiesen hecho a la vez ridícula y odiosa esta magnífica asociación, en cuya fundación, me complace constatarlo, el señor Marx había tomado una parte tan inteligente como enérgica.

¡Un Estado, un gobierno, una dictadura universal! ¡El sueño de los Gregorio VII, de los Bonifacio VIII, de los Carlos Quinto y de los Napoleón reproducido en formas nuevas, pero siempre con las mismas pretensiones en el campo de la democracia socialista! ¿Puede imaginarse algo más burlesco, pero a la vez más indignante?

Pretender que un grupo de individuos, incluso los más inteligentes y los mejor intencionados, serán capaces de llegar a ser el pensamiento, el alma, la voluntad dirigente y unificadora del movimiento revolucionario y de la organización económica del proletariado de todos los países, es una herejía tal contra el sentido común y contra la experiencia histórica, que uno se pregunta con asombro cómo un hombre tan inteligente como Marx ha podido concebirla.

Los papas han tenido, al menos, por excusa la verdad absoluta que decían guardar en sus manos por gracia del Espíritu Santo y en la que debían creer. Pero el señor Marx no tiene esta excusa, y yo no le haré la injuria de pensar que él se imagine el haber inventado científicamente algo parecido a la verdad absoluta. Y desde el momento en que el absoluto no existe, no puede haber para la Internacional dogma infalible, ni, en consecuencia, teoría política o económica oficial, y nuestros congresos no pueden nunca pretender el papel de concilios ecuménicos proclamando principios obligatorios para todos los adherentes y creyentes.

No existe más que una ley realmente obligatoria para todos los miembros, individuos, secciones y federaciones de la Internacional, de la que esta ley constituye la verdadera y única

base. Es, en toda su extensión, en todas sus consecuencias y aplicaciones, la solidaridad internacional de los trabajadores de todos los oficios y de todos los países en su lucha económica contra los explotadores del trabajo. Es en la organización real de esta solidaridad, por la acción espontánea de las masas obreras y por la federación absolutamente libre, y que será tanto más poderosa cuanto más libre sea, de las masas obreras de todas las lenguas y de todas las naciones, y no en su unificación por decretos y bajo la batuta de un gobierno cualquiera, donde reside únicamente la unidad real y viviente de la Internacional.

Que de esta organización cada vez más ancha de la solidaridad militante del proletariado contra la explotación burguesa deba salir y salga, en efecto, la lucha política del proletariado contra la burguesía, ¿quién puede dudarlo? Los marxistas y nosotros tenemos unanimidad en este punto. Pero inmediatamente se presenta la cuestión que nos separa tan profundamente de los marxistas.

Nosotros pensamos que la política, necesariamente revolucionaria, del proletariado debe tener por objeto inmediato y único la destrucción de los Estados. No comprendemos que pueda hablarse de solidaridad internacional cuando se quieren conservar los Estados, a menos que se sueñe con un Estado universal, es decir, con la esclavitud universal, como los grandes emperadores y los papas, siendo el Estado por su misma naturaleza una ruptura de esta solidaridad y, por consiguiente, una causa permanente de guerra. No concebimos tampoco que se pueda hablar de libertad del proletariado o de liberación real de las masas en el Estado y por el Estado. Estado quiere decir dominación, y toda dominación supone el sometimiento de las masas, y, por consiguiente, su explotación en provecho de una minoría gubernamental cualquiera.

Nosotros no admitimos, ni siquiera como transición revolucionaria, ni las convenciones naturales, ni las asambleas constituyentes, ni los gobiernos provisionales, ni las dictaduras supuestamente revolucionarias, porque estamos convencidos de que la revolución no es sincera, honesta y real más que en las masas, y de que, cuando se concentra en las manos de algunos individuos gobernantes, llega a ser inevitable e inmediatamente la reacción. Tal es nuestra creencia, aunque no es éste el lugar de desarrollarla. Los marxistas profesan ideas completamente contrarias. Como conviene a buenos alemanes, son los adoradores del poder del Estado, y necesariamente también los profetas de la disciplina política y social, los campeones del orden establecido de arriba abajo, siempre en nombre del sufragio universal y de la soberanía de las masas, a las que han reservado la felicidad y el honor de obedecer a jefes, a dueños electos. Los mar-

xistas no admiten otra emancipación que la que esperan de su Estado supuestamente popular (*Volksstaat*). Son poco enemigos del patriotismo, y su Internacional lleva demasiado frecuentemente los colores del pangermanismo. Existe entre la política bismarckiana y la marxiana una diferencia sin duda muy sensible, pero entre los marxistas y nosotros hay un abismo. Ellos son los gubernamentales, nosotros los anarquistas.

Tales son las tendencias que separan hoy a la Internacional en dos campos. Por un lado, no hay, propiamente hablando, más que la sola Alemania; de otro lado, hay grados diferentes: Italia, España, el Jura suizo, una gran parte de Francia, Bélgica, Holanda y, en un futuro muy próximo, también los pueblos eslavos. Ambas tendencias se han topado en el congreso de La Haya, y gracias a la habilidad del señor Marx, gracias a la organización completamente artificial de su último congreso, la tendencia germánica ha vencido.

¿Significa esto que la terrible cuestión ha sido resuelta? Ni siquiera ha sido propiamente discutida; habiendo votado la mayoría como un regimiento bien disciplinado, ha aplastado toda discusión con su voto. La contradicción existe, pues, más viva y amenazadora que nunca, y el señor Marx mismo, pese a todas las mieles del triunfo, no se imagina siquiera que pueda escapar bien librado. Y si por un momento ha podido concebir una esperanza tan loca, la protección solidaria de los delegados jurasianos, españoles, belgas y holandeses (sin hablar de Italia, que ni siquiera ha querido enviar sus delegados a este congreso tan ostensiblemente falsificado), esa protesta tan moderada en la forma como enérgica y significativa en el fondo, ha debido desengañarle en seguida.

Esta misma protesta no es, evidentemente, más que un preludio muy débil de la formidable oposición que va a estallar en todos los países verdaderamente penetrados del principio y de la pasión de la revolución social. Y toda esta tempestad habrá sido despertada por la preocupación tan malaventurada de los marxistas de hacer de la cuestión política una base, un principio obligatorio de la Internacional.

En efecto, entre las dos tendencias ya indicadas, ninguna conciliación es hoy posible. Solamente la práctica de la revolución social, de grandes experiencias históricas nuevas, la lógica de los acontecimientos, podrán tarde o temprano conducirla a una solución común; y, fuertemente convencidos de la bondad de nuestro principio, esperamos que entonces los alemanes mismos, los trabajadores de Alemania, y no sus jefes, acabarán por unirse a nosotros para demoler esas prisiones de los pueblos que se llaman Estados y por condenar la política, que no es, en efecto, otra cosa que el arte de dominar y de manejar a las masas.

Pero ¿qué hacer hoy? La solución y la conciliación en el terreno político es imposible; por eso es preciso tolerarse mutuamente y dejar a cada país el derecho incontestable de seguir las tendencias políticas que le plazcan más o que le parezcan lo mejor adaptadas a su situación particular. Rechazando, en consecuencia, todas las cuestiones políticas del programa obligatorio de la Internacional, es preciso buscar la unidad de esta gran asociación únicamente en el terreno de la solidaridad económica. Esta solidaridad nos une, mientras que las cuestiones políticas fatalmente nos separan.

Es cierto que ni los italianos, ni los españoles, ni los jurasianos, ni los franceses, ni los belgas, ni los holandeses, ni los pueblos eslavos, enemigos históricos del pangermanismo, ni siquiera el proletariado de Inglaterra y América[33], nunca se someterán a las tendencias políticas que impone hoy al proletariado de Alemania la ambición de sus jefes. Pero, suponiendo incluso que, a consecuencia de esta desobediencia, el nuevo Consejo General[34] golpee con su excomunión a todos estos países y que un nuevo concilio ecuménico de marxistas les rechace del seno de la Internacional, la solidaridad económica que existe necesariamente, naturalmente y de hecho, entre el proletariado de todos estos países y el de Alemania, ¿será disminuida por ello?

Si los obreros de Alemania hacen una huelga, si se levantan contra la tiranía económica de sus patronos, si se rebelan contra la tiranía política de un gobierno que es el protector natural de

---

[33] Las resoluciones votadas en La Haya por una mayoría fáctica fueron desautorizadas por todas las federaciones regionales que componían la Internacional, a saber: 1. por la federación del Jura en el congreso de Saint-Imiers (15-16 sep. 1872); 2. por todas las secciones francesas que pudieron, a pesar de la ley Dufaure, reunirse y deliberar entre otros, en un congreso de 23 delegados de la sección francesa (octubre de 1872); 3. por la federación italiana (carta de su comisión de relaciones de diciembre de 1872), que desde el mes de agosto de 1872, en su primer congreso en Rimini, había roto con el consejo general; 4. por la federación belga en su congreso de Bruselas (26-26 de diciembre de 1872); 5. por la federación española, en su congreso de Córdoba (25-30 de diciembre de 1872); 6. por la federación americana (resolución del consejo federal de Spring Steet, Nueva York, 19 de enero de 1873); 7. por la federación inglesa en su congreso de Londres (26 de enero de 1873); 8. por la federación holandesa (resultado de los votos emitidos por el consejo federal holandés el 14 de febrero de 1873). En Alemania no había ninguna sección de la Internacional; la legislación se oponía a ello; la Internacional no podía nada más que con los adherentes individuales, directamente afiliados al Consejo General (nota de James Guillaume).

[34] El Consejo general de la Internacional, que desde 1804 a 1872 había tenido su sede en Londres, fue trasladado por una decisión de La Haya a Nueva York, donde Marx y Engels pensaban encontrar instrumentos dóciles a sus voluntades (id.).

los capitalistas y de otros explotadores del trabajo popular, ¿el proletariado de todos estos países excomulgados por los marxistas se quedará con los brazos cruzados, espectador indiferente de esta lucha? No; dará todo su pobre dinero y, lo que es más aún, dará toda su sangre a sus hermanos de Alemania, sin preguntarles previamente cuál será el sistema político en el que creerán deber buscar su liberación.

He aquí, pues, donde se encuentra la verdadera unidad de la Internacional; está en las aspiraciones comunes y en el movimiento espontáneo de las masas populares de todos los países, y no en un gobierno cualquiera, ni en una teoría política uniforme, impuesta por un congreso general a esas masas.

Esto es de tal manera evidente, que hay que estar muy cegado por la pasión del poder para no comprenderlo.

Yo concibo en rigor que los déspotas, coronados o no, hayan podido soñar con el cetro del mundo; pero ¿qué decir de un amigo del proletariado, de un revolucionario que pretende querer seriamente la emancipación de las masas y que, creyéndose director y árbitro supremo de todos los movimientos revolucionarios que puedan estallar en diferentes países, ose soñar con la sujeción del proletariado de todos esos países a un pensamiento único, nacido en su propio cerebro?

Yo pienso que el señor Marx es un revolucionario muy serio, si no siempre muy sincero, que realmente quiere el levantamiento de las masas; y me pregunto cómo hace para no ver que el establecimiento de una dictadura universal, colectiva o individual, de una dictadura que exigiría de algún modo la presencia de un ingeniero jefe de la revolución mundial que reglase y dirigiese el movimiento insurreccional de las masas en todos los países del mismo modo que se dirige una máquina, para no ver que el establecimiento de una dictadura parecida bastaría por sí sola para matar la revolución, para paralizar y falsear todos los movimientos populares. ¿Cuál es el hombre, cuál es el grupo de individuos, por grande que fuere su genio, que osará jactarse de poder, él solo, abrazar y comprender la infinita multitud de intereses, de tendencias y de acciones tan diversas en cada país, en cada provincia, en cada localidad, en cada oficio, y cuyo conjunto inmenso, unido, pero no uniformado, por una gran aspiración común y por algunos principios fundamentales que frecuentemente pasan en la conciencia de las masas, constituirá la futura revolución social?

¿Y qué pensar de un congreso internacional que, en interés sedicente de esta revolución, impone al proletariado de todo el mundo civilizado un gobierno investido de poderes dictatoriales, con el derecho inquisitorial y pontifical de suspender federaciones regionales, de excomulgar a naciones enteras en nombre de un principio supuestamente oficial y que no es otra cosa que el

propio pensamiento del señor Marx, transformado por el voto de una mayoría ficticia en una verdad absoluta? ¿Qué pensar de un congreso que, para hacer, sin duda, aún más ostensible su locura, relega a América este gobierno dictatorial, tras haberle llenado de hombres probablemente muy honestos, pero oscuros, suficientemente ignorantes y absolutamente desconocidos a él mismo? Nuestros enemigos los burgueses habrán de tener, por tanto, razón cuando se burlan de nuestros congresos, y cuando pretenden que la Asociación Internacional de Trabajadores no combate las viejas tiranías más que para establecer una nueva y que, para reemplazar dignamente los absurdos existentes, quieren crear otro.

II. *ESTATISMO Y ANARQUIA*

El Instituto Internacional de Historia Social de Amsterdam ha tenido a bien autorizarnos a reproducir el siguiente extracto de Estatismo y anarquía. *La obra, publicada en lengua rusa en 1873 y hasta el presente nunca traducida al francés, constituye el tomo III de los Archivos Bakunin editados por E. J. Brill en Leiden (País Bajo) por cuenta del Instituto de Amsterdam.*

En varias ocasiones hemos expresado ya una muy viva aversión por la teoría de Lassalle y de Marx, que recomienda a los trabajadores, si no como ideal supremo, al menos como fin esencial inmediato, la fundación de un «Estado popular» que, como ellos mismos han explicado, no sería otra cosa que «el proletariado organizado en clase dominante». Si el proletariado se hace clase dominante, ¿sobre quién dominará? Esto significa que aún quedará una clase sometida a esta nueva clase dominante, a este Estado nuevo, por ejemplo, la plebe campesina, que, como se sabe, no goza de favor entre los marxistas y que, situada en el grado más bajo de la civilización, será probablemente dirigida por el proletariado de las ciudades y fábricas. Y si se considera la cuestión desde el punto de vista étnico, lo mismo pasa con los alemanes y los eslavos; estos últimos se encontrarán por la misma razón frente al proletariado alemán victorioso en una sujeción de esclavitud idéntica a la del proletariado por relación respecto a la burguesía.

Quien dice Estado dice necesariamente dominación y, por consiguiente, esclavitud; un Estado sin esclavitud abierta o enmascarada es inconcebible; he aquí por qué somos nosotros enemigos del Estado.

¿Qué significa «el proletariado organizado en clase dominante»? ¿Dirigirá por completo los asuntos públicos? Hay aproximadamente cuarenta millones de alemanes. ¿Es posible que estos cuarenta millones gobiernen y que, gobernando el pueblo en-

tero, no haya gobernados? Entonces no habrá Estado, pero si lo hubiere habría gobernados, habría esclavos[35].

En la teoría marxista este dilema se resuelve muy simplemente. Por gobierno popular los marxistas entienden el gobierno del pueblo en medio de un pequeño número de representantes elegidos por el pueblo en sufragio universal. La elección por el conjunto de la nación de los supuestos representantes del pueblo y de los dirigentes del Estado, que es la última palabra de los marxistas, así como de la escuela demócrata, es una mentira que oculta el despotismo de la minoría dirigente, mentira tanto más peligrosa cuanto que se presenta como la expresión de la pretendida voluntad del pueblo.

Así, sea cual fuere el ángulo bajo el que se considerase este asunto, se llega siempre al mismo execrable resultado: el gobierno de la inmensa mayoría de las masas populares por una minoría privilegiada. Pero esta minoría, dicen los marxistas, se compondrá de obreros. Sí, ciertamente, de antiguos obreros que, una vez convertidos en gobernadores o representantes del pueblo, dejarán de ser obreros y mirarán al mundo proletario desde lo alto del Estado; no representarán ya al pueblo, sino a sí mismos y a sus pretensiones de gobernarle. Quien duda de ello, no conoce la naturaleza humana.

Los elegidos serán, por contra, socialistas convencidos y, por añadidura, sabios. Los términos «socialista científico, socialismo científico» que recidivan sin cesar en los escritos de los lasalianos y de los marxistas, prueban por sí mismos que el pseudo-Estado popular no será más que el gobierno despótico de las masas proletarias por una nueva y muy restringida aristocracia de verdaderos o de pretendidos sabios. No siendo sabio el pueblo, será totalmente liberado de las preocupaciones gobernamentales y completamente integrado en el rebaño de los gobernados. ¡Bonita liberación!

Los marxistas se dan cuenta de esta contradicción, y, admitiendo que la dirección gubernamental de los sabios, la más pesada, la más vejatoria y la más despreciable posible, será, cualquiera que puedan ser las formas democráticas, una verdadera dictadura, se consuelan con la idea de que esta dictadura será temporal y de corta duración. Pretenden que su única preocupación y su solo fin será el dar instrucción al pueblo y ponerle, tanto económica como políticamente, a un nivel tal en que todo gobierno no tarde en resultar inútil; y el Estado, tras haber perdido su carácter político, es decir, autoritario, se transformará por sí mismo en organización, completamente libre, de los intereses económicos y comunes.

---

35 Cfr. la misma idea en Proudhon.

Hay en ello una flagrante contradicción. Si su Estado es efectivamente un «Estado popular», ¿qué razones habría para suprimirle? Y si, por otra parte, su supresión es necesaria para la emancipación real del pueblo, cómo podría calificársele de «Estado popular»? En polémica con ellos, les hemos hecho reconocer que la organización libre de las masas obreras, que la libertad o la anarquía, es decir, lo que se produce de abajo arriba, es el último fin de la evolución social, y que todo Estado, comprendido también bajo esa denominación, el «Estado popular», es un yugo, lo que significa que, por una parte, engendra despotismo y que, por otra parte, engendra la esclavitud.

Según ellos, este yugo estatal, esta dictadura, es una fase de transición necesaria para llegar a la emancipación total del pueblo: siendo el fin la anarquía o la libertad, el Estado o la dictadura sería el medio. Así, pues, para liberar a las masas populares, habría que comenzar por hacerlas siervas.

Por el momento, nuestra polémica se ha detenido en esta contradicción. Los marxistas pretenden que sólo la dictadura —bien entendido, la suya— puede crear la libertad del pueblo; a esto nosotros respondemos que ninguna dictadura puede tener otro fin que el de durar el mayor tiempo posible y que sólo es capaz de engendrar la esclavitud en el pueblo que la padece y de educar a ese pueblo en esa misma esclavitud; la libertad no puede ser creada más que por la libertad, es decir, por el levantamiento del pueblo entero y por la libre organización de las masas trabajadoras de abajo arriba.

(...) En tanto que la teoría político-social de los socialistas antiautoritarios o anarquistas les lleva infaliblemente a una ruptura completa con todos los gobiernos, con todas las formas de la política burguesa y no les quede otra salida que la revolución social, la teoría adversa, la de los comunistas autoritarios y del autoritarismo científico, alcanza y engulle a sus partidarios, so pretexto de táctica, en compromisos incesantes con los gobiernos y los diferentes partidos políticos burgueses, es decir, les impulsa directamente al campo de la reacción.

(...) Punto capital de este programa: la emancipación (pretendida) del proletariado por el sólo y único medio del Estado. Pero para ello es necesario que el Estado acepte el pasar a ser el emancipador del proletariado sacudiendo el yugo del capitalismo burgués. ¿Cómo, pues, inculcar al Estado esta voluntad? Para ello no puede haber más que dos medios: el proletariado hace la revolución para apoderarse del Estado, medio heroico. Tras haberse apoderado, debería, según nosotros, destruirle inmediatamente, en tanto que eterna prisión de las masas proletarias. Pero, según la teoría de Marx, el pueblo no solamente no debe destruir el Estado, sino que, por el contrario, debe fortalecerle, hacerle aún más poderoso y, de esta manera, po-

nerle a disposición de sus benefactores, de sus tutores y de sus educadores, los jefes del partido comunista; en una palabra, a la disposición del señor Marx y de sus amigos, que pronto comenzarán a actuar a su manera.

Tomarán las riendas del gobierno, porque el pueblo ignorante necesita una buena tutela; crearán un Banco de Estado único que concentrará en sus manos la totalidad del comercio, de la industria, de la agricultura y de la producción científica, mientras que la masa del pueblo se dividirá en dos ejércitos: el industrial y el agrícola, bajo el mando directo de los ingenieros del Estado, que formarán una nueva casta político-sabia-privilegiada.

¡Ved qué fin luminoso le es asignado al pueblo por la escuela comunista alemana!

BAKUNIN Y MARX SOBRE LA COMUNA

He aquí dos textos, ambos admirables, uno de Bakunin y otro de Marx, sobre la Comuna de París. Han sido escritos al día siguiente del desastre de la Comuna (mayo de 1871). Ambos desarrollan un tema extraído de la experiencia de la Comuna, que fue la primera revolución proletaria, la abolición del Estado.

El texto de Bakunin no tiene nada que pueda sorprender. Está, en efecto, en la línea de sus escritos precedentes. En ellos hay una quintaesencia del socialismo libertario.

Por el contrario, más sorprendente es la circular dirigida por Marx, en nombre del Consejo General de la Internacional obrera, de la que entonces formaban parte tanto los marxistas como los bakuninistas. Y es un esfuerzo de conciliación, buscado por su redactor, de las dos corrientes de la Internacional.

Bajo esta perspectiva, difiere sensiblemente de los escritos de Marx de antes y después de 1871 y se acerca singularmente a los de Bakunin. Pasado el tiempo, puede considerársela como uno de los raros puentes echados entre marxismo y anarquismo, como uno de los pocos numerosos esfuerzos de síntesis entre el pensamiento «autoritario» y el pensamiento libertario.

En esta circular, más conocida con el nombre de La guerra civil en Francia, *revisaba Marx ciertos pasajes del* Manifiesto comunista *de 1848. Los redactores de este ilustre documento, Marx y Engels, habían desarrollado en él la noción de una revolución proletaria por etapas. La primera sería la conquista del poder político gracias a la cual, «poco a poco», los instrumentos de producción, los medios de transporte, el crédito, serían centralizados entre las manos del Estado.*

Sólo al término de una larga evolución, cuando los antagonismos de clase hubieran desaparecido y el poder público hubiese perdido su carácter político, sería concentrada toda la

producción, no ya entre las manos del Estado, sino entre las manos de los «individuos asociados»; en esta asociación de tipo libertario, el libre desarrollo de cada uno sería la condición del libre desarrollo de todos.

Bakunin, que, a diferencia de los socialistas franceses, conocía el Manifiesto comunista *en su texto original alemán, tras 1848 no le faltó ocasión de criticar esa manera de escindir la revolución en dos etapas, la primera de las cuales sería aún fuertemente estatal. Lo había hecho en estos términos: «El Estado, llegado a su calidad de propietario único (...), será también el único capitalista, el banquero, el recogedor de fondos, el organizador, el director de todo el trabajo nacional y el distribuidor de sus productos. Tal es el ideal, el principio fundamental del comunismo moderno»* [36]*. Y en otra parte añade: «Esta revolución consistirá en la expropiación, sea sucesiva, sea violenta, de los propietarios y capitalistas actuales, y en la apropiación de todas las tierras y de todo el capital por el Estado que, para poder cumplir su gran misión económica, así como política, deberá ser necesariamente muy poderoso y muy fuertemente concentrado. El Estado administrará y dirigirá el cultivo de la tierra en medio de sus ingenieros y aliados, y mandará sobre ejércitos de trabajadores rurales, organizados y disciplinados para este cultivo. A la vez, sobre la ruina de todos los bancos existentes, establecerá un banco único, comanditario de todo el trabajo y todo el comercio nacional»* [37].

Y añade: «En el Estado popular del señor Marx, se nos dice, no habrá ya clase privilegiada. Todos serán iguales, no solamente desde el punto de vista jurídico y político, sino también desde el punto de vista económico. Al menos es lo que se promete, aunque yo dudo mucho que, por el procedimiento seguido y la metodología utilizada, pueda nunca atenerse a su promesa. No existirá clase privilegiada, sino un gobierno excesivamente complicado que no se contentará con gobernar y administrar a las masas políticamente, como lo hacen hoy todos los gobiernos, sino que incluso administrará económicamente, concentrando en sus manos la producción y el justo reparto de riquezas, el cultivo de la tierra, el establecimiento y el desarrollo de las fábricas, la organización y la dirección del comercio, en fin, la aplicación del capital a la producción por medio del único banquero, el Estado» [38].

Bajo el aguijón de la crítica bakuninista, Marx y Engels sintieron la necesidad de aportar correctivos a sus concepciones demasiado estatalizadoras de 1848. En un prefacio a una reedi-

---

[36] Bakunin, *Oeuvres,* t. IV, 1910, p. 62.
[37] *Ibidem,* pp. 381-382.
[38] *Ibidem,* p. 476.

ción del Manifiesto, *con fecha del 24 de junio de 1872, convinieron que «en bastantes aspectos» harían ahora una «redacción diferente» al texto de 1848. E invocaban, sobre todo, en apoyo de esta revisión, «primero, las experiencias prácticas; luego, la revolución de febrero —1848—, y a continuación, y sobre todo, la Comuna de París, en donde, por primera vez, el proletariado tuvo en la mano, durante dos meses, el poder político». Para concluir: todo ello hace que, en parte, este programa no sea actual ya. La Comuna sobre todo ha probado que la clase obrera no puede contentarse con entrar en posesión de la máquina ya existente del Estado para ponerla al servicio de sus propios objetivos.» También la circular de 1871 proclama que la Comuna es «la forma política finalmente encontrada mediante la cual poder realizar la emancipación económica del trabajo».*

En su biografía de Karl Marx, un marxista indiscutido, Franz Mehring, ha subrayado, a su vez, que la circular de 1871, celebrando la Comuna de París, revisaba, en este punto, en una cierta medida, el Manifiesto, *en donde la disolución del Estado estaba bien concebida, pero sólo como proceso a largo plazo. Más tarde, empero, aseguraba Mehring, tras la muerte de Marx, Engels, en lucha con las corrientes anarquistas, hubo de abandonar el correctivo en cuestión y volver a las antiguas concepciones de* El manifiesto[39].

Con todo, el «giro» un poco brusco del redactor de la circular de 1871 hubo de suscitar el escepticismo de Bakunin. Hablando de la Comuna, escribió: «El efecto fue formidable; los propios marxistas, cuyas ideas habían sido modificadas en su generalidad por esta insurrección, se vieron obligados a descubrirse ante ella. Hicieron más aún: en oposición a la más elemental lógica y a sus verdaderos sentimientos, proclamaron que el programa y el fin de la Comuna eran los suyos propios. Aquello fue un cambio verdaderamente bufo, aunque forzado. Tenían que hacerlo, so pena de verse desbordados y abandonados por todos, tal era la pasión que esta revolución había provocado en todo el mundo, tan poderoso su efecto»[40].

Y Bakunin observaba: «Parece que en el Congreso de La Haya —septiembre de 1872— el señor Engels, impresionado por el efecio detestable que había producido la lectura de algunas páginas de este Manifiesto, *se apresió a declarar que aquél era un documento envejecido, una teoría abandonada por ellos mismos —Marx y Engels—. Si ha dicho eso, ha faltado a la sinceridad, pues,*

---

[39] Franz Mehring (1846-1919), Karl Marx, *Geschichte seines Lebens,* 1918; Lenin en *El Estado y la Revolución,* ha denunciado la «desnaturalización» por el «oportunismo» social-demócrata de la «corrección esencial» aportada por Marx al *Manifiesto.*

[40] Bakunin, carta diirgida al periódico de Bruselas *La Liberté,* de fecha 5 de octubre de 1827, *Oeuvres,* t. IV, p. 387, Edición Stock.

en la víspera misma de este Congreso, los marxistas se han esforzado por expandir este documento en todos los países»[41].

En cuanto a James Guillaume, el discípulo jurasiano de Bakunin, reaccionó en términos análogos tras haber leído la circular de 1871: «He aquí una sorprendente declaración de principios, en que Marx parece haber abandonado su propio programa para pasarse a las ideas federalistas. ¿Hay en él una conversión real del autor de El capital, *o, por el contrario, es algo momentáneo, concedido bajo la presión de los acontecimientos? ¿O es, por su parte, una habilidad, a fin de recoger, mediante una adhesión aparente al programa de la Comuna, el beneficio del prestigio de este nombre?»*[42].

En nuestros días, Arthur Lehning, a quien se debe la erudita edición de los Archivos Bakunin actualmente en curso de publicación, ha subrayado a su vez la contradicción entre las ideas de la circular y los restantes escritos de Marx: «Es una ironía de la historia que, en el momento mismo en que la lucha de las tendencias autoritaria y antiautoritaria alcanzaba su apogeo —en la I Internacional—, Marx, bajo la impresión del enorme efecto del levantamiento revolucionario del proletariado de París, haya experimentado las ideas de esta Revolución, que era la opuesta a la que ellos presentaban, de una manera tal, que se la podía casi calificar de programa de esta tendencia antiautoritaria que él combatía —en la Internacional— por todos los medios (...) No hay duda alguna de que la brillante circular del Consejo general (...) no se inserta del todo en la construcción del "socialismo científico". La Guerra civil *es no marxista en sumo grado (...) La Comuna de París no tenía nada en común con el socialismo de Estado de Marx, pero estaba mucho más de acuerdo con las ideas de Proudhon y las teorías federalistas de Bakunin (...) El principio esencial de la Comuna era, según Marx, que el centralismo político del Estado debía ser reemplazado por un autogobierno de los productores, por una federación de comunas autónomas a las que debía ser devuelta la iniciativa hasta entonces conferida al Estado (...)*

»La guerra civil está en plena contradicción con los otros escritos marxistas, en donde está en cuestión un marchitamiento del Estado. La Comuna de Perís no ha centralizado los medios de producción entre las manos del Estado. El objetivo de la Comuna de París no fue el de dejar "desaparecer" al Estado, sino el de abrogarle inmediatamente (...) La aniquilación del Estado no era el resultado inevitable de un proceso histórico dialéctico, de una fase superior de la sociedad, condicionada ella misma por una forma de producción superior.

---

[41] *Ibid.*, p. 372.

[42] James Guillaume, *Souvenirs sur L'Internationale*, 1907, t. II, p. 192.

»La Comuna de París acabó con el Estado, sin realizar siquiera una de las condiciones definidas anteriormente por Marx como preludio para su abrogación (...) La superación del Estado burgués por la Comuna no tuvo como fin el instalar otro Estado en su lugar (...) Su objetivo no era la fundación de una nueva máquina estatal, sino el reemplazamiento del Estado por una organización de la sociedad sobre bases económicas y federalistas (...) En la Guerra civil, *no se trata de un "marchitarse", sino de una extirpación inmediata y total del Estado*[43]*.»*

Paralelamente, el marxólogo Maximilian Rubel ha admitido: «Es innegable que la idea que Marx se ha hecho de la conquista y de la supresión del Estado por el proletariado ha encontrado su forma definitiva en su circular sobre la Comuna de París, que difiere como tal de la idea que nos presenta en el Manifiesto comunista» [44].

Pero también hay desacuerdo entre los dos eruditos: Lehning, que con razón o sin ella ve en Marx a un «autoritario», afirma que la circular es un «cuerpo extraño» en el socialismo marxista, en tanto que Rubel, por el contrario, ve en Marx un «libertario» y sostiene que el pensamiento marxiano ha encontrado en la circular «su forma definitiva».

Y así, en el esfuerzo de síntesis a realizar hoy entre anarquismo y marxismo, la circular de 1871 debe ser considerada como un punto de partida, como una primera prueba que es posible conciliar fructuosamente las dos corrientes de pensamiento, la autoritaria y la libertaria.

Bakunin: la Comuna de París[45]

(...) El socialismo revolucionario acaba de dar una primera manifestación patente y práctica en la Comuna de París.

Yo soy un partidario de la Comuna de París, que, por haber sido masacrada, ahogada en sangre por los verdugos de la reacción monárquica y clerical, sólo ha llegado a ser más viva y poderosa en la imaginación y en el corazón del proletariado de Europa; soy partidario de ella sobre todo porque ha supuesto una negación audaz y bien pronunciada del Estado.

Es un hecho histórico inmenso que esta negación del Estado se haya manifestado precisamente en Francia, que ha sido hasta hoy el país por excelencia de la centralización política; es por tanto un hecho histórico que sea precisamente París, la cabeza

---

[43] Arthur Lehning, «Marxismus und Anarchismus in der russischen Revolution», revista *Die Internationale*, Berlín, 1929 (hay traducción castellana, Editorial Proyección, Buenos Aires).

[44] Karl Marx, *Pages choisies pour une éthique socialiste*, textos reunidos por Maximilien Rubel, 1948, Introducción, p. 4 nota.

[45] Extracto de *La commune de Paris et la notion de l'Etat*.

y creadora de esta gran civilización francesa, la que haya tomado la iniciativa.

París, quitándose la corona y proclamando con entusiasmo su propia decadencia para dar la libertad y la vida a Francia, a Europa, al mundo entero.

París, afirmando de nuevo su potencia histórica de iniciativa al mostrar a todos los pueblos esclavos (¿y cuáles son las masas populares no esclavas?) la única vía de emancipación y de salvación.

París, dando un golpe mortal a las tradiciones políticas del radicalismo burgués y una base real al socialismo revolucionario.

París, mereciendo de nuevo las maldiciones de todas las gentes reaccionarias de Francia y de Europa.

París, amortajándose en sus propias ruinas, para dar un solemne mentís a la reacción triunfante; salvando por su desastre el honor y el porvenir de Francia, y probando a la humanidad consolada que si la vida, la inteligencia, el poder moral se retiran de las clases superiores, se conservan enérgicas y llenas de porvenir en el proletariado.

París, inaugurando la era nueva, la de la emancipación definitiva y completa de las masas populares y de su solidaridad real, a través y pese a las fronteras de los Estados.

París, matando el patriotismo y fundando sobre sus ruinas la religión de la humanidad.

París, proclamándose humanitaria y atea, y reemplazando las ficciones divinas por las grandes realidades de la vida social y la fe en la ciencia; las mentiras y las iniquidades de la moral religiosa, política y jurídica por los principios de la libertad, de la justicia, de la igualdad y de la fraternidad, que son fundamentos eternos de la moral humana.

París heroico, racional y creyente, confirmando su fe enérgica en los destinos de la humanidad por medio de su caída gloriosa, por su muerte, y legándola mucho más enérgica y viva a las generaciones del porvenir.

París, bañada en la sangre de sus hijos más generosos, es la humanidad crucificada por la reacción internacional y aliada de Europa, bajo la inspiración inmediata de todas las iglesias cristianas y del gran sacerdote de la iniquidad, el papa; pero la próxima revolución internacional y solitaria de los pueblos será la resurrección de París.

Tal es el verdadero sentido, y tales las consecuencias benefactoras e inmensas de dos meses de existencia y de la caída para siempre memorable de la Comuna de París.

La Comuna de París ha durado demasiado poco tiempo, y ha sido demasiado obstaculizada en su evolución interior por la mortal lucha que ha debido sostener con la reacción de Versalles, como para haber podido —no digo ni siquiera aplicar, sino elabo-

rar teóricamente— su programa socialista. Por otro lado, hay que reconocer que la mayoría de los miembros de la Comuna no eran propiamente socialistas, y que, si se han acreditado como tales, es porque han sido invenciblemente arrastrados por la fuerza irresistible de las cosas, por la naturaleza de su medio, por las necesidades de su posición, y no por su íntima convicción. Los socialistas, a la cabeza de los cuales se coloca naturalmente nuestro amigo Varlin, no eran en la Comuna más que una ínfima minoría; como máximo no eran sino catorce o quince. El resto estaba compuesto por jacobinos.

Pero entendámonos; hay jacobinos y jacobinos. Hay jacobinos abogados y doctrinarios, como el señor Gambetta, cuyo republicanismo presuntuoso, positivista, despótico y formalista, habiendo repudiado la antigua fe revolucionaria y no habiendo conservado del jacobinismo más que el culto de la unidad y de la autoridad, ha entregado la Francia popular a los prusianos, y más tarde a la reacción indígena; y están los jacobinos francamente revolucionarios, los héroes, los últimos representantes sinceros de la fe democrática de 1793, capaces de sacrificar no solamente su unidad, sino también su autoridad bien amadas a las necesidades de la revolución, antes que plegar su conciencia ante la insolencia de la reacción.

Estos jacobinos magnánimos, a la cabeza de los cuales está naturalmente Delescluze, gran alma y gran carácter, quieren el triunfo de la revolución ante todo; y como no hay revolución sin masas populares, y como esas masas tienen hoy eminentemente el instinto socialista y no pueden ya hacer otra revolución que una revolución económica y social, los jacobinos de buena fe, dejándose arrastrar siempre por la lógica del movimiento revolucionario, acabaron por hacerse socialistas pese a ellos.

Tal fue precisamente la situación de los jacobinos que participaron en la Comuna de París. Delescluze y muchos otros con él firmaron programas y manifiestos cuyo espíritu general y cuyas promesas eran positivamente socialistas. Pero como, pese a toda su buena fe y toda su buena voluntad no eran más que socialistas mucho más exteriormente entrenados que interiormente convencidos, como no habían tenido el tiempo ni la capacidad para vencer y suprimir en ellos mismos una masa de prejuicios burgueses que estaba en contradicción con su socialismo reciente, se comprende que, paralizados por esta lucha interior, no pudieran nunca salir de las generalidades, ni tomar una de esas medidas decisivas que hubiesen roto para siempre su solidaridad y todas sus relaciones con el mundo burgués.

Esta fue una gran desgracia para la Comuna y para ellos; quedaron paralizados y paralizaron la Comuna; pero no puede reprochárseles como una falta. Los hombres no se transforman de un día para otro, y no cambian de naturaleza ni de costumbres a

voluntad. Han demostrado su sinceridad dejándose matar por la Comuna: ¿Quién osará pedirles más?

Y son tanto más excusables, cuanto que el pueblo de París mismo, bajo la influencia del cual han pensado y actuado, era socialista mucho más por instinto que por idea o convicción refleja. Todas sus aspiraciones, y en máximo grado, son socialistas, pero sus ideas, o sus representaciones tradicionales, distan aún mucho de haber llegado a esta altura. Hay aún muchos prejuicios jacobinos, muchas imaginaciones gubernamentales y dictatoriales en el proletariado de las grandes ciudades de Francia e incluso en el de París. El culto a la autoridad, producto fatal de la educación religiosa, esa fuente histórica de todas las desdichas, de todas las depravaciones y de todas las servidumbres populares, no ha sido aún completamente removido de su seno. Esto es de tal manera, que incluso los hijos más inteligentes del pueblo, los socialistas más convencidos, no han llegado aún a liberarse de ello de una manera completa. Ojead sus conciencias, y encontraréis allí al jacobino, al gubernamentalista, oculto en cualquier rincón oscuro y muy modesto, pero no enteramente muerto.

Por otra parte, la situación del pequeño número de socialistas convencidos que han formado parte de la Comuna era excesivamente difícil. No sintiéndose suficientemente sostenidos por la gran masa de la población parisina, no llegando la organización de la asociación internacional —muy imperfecta por otra parte— más que a algunos millares de trabajadores, han debido sostener una lucha diaria contra la mayoría jacobina. ¡Y en medio de qué circunstancias! Les ha faltado el dar trabajo y pan a unos cuantos centenares de millares de obreros, organizarles, armarles, vigilar al mismo tiempo las acciones reaccionarias en una ciudad inmensa como París, asediada, amenazada de hambre, y entregada a todas las sucias empresas de la reacción que había podido establecerse y que se mantenía en Versalles con el permiso y por la gracia de los prusianos. Les ha faltado oponer un gobierno y un ejército revolucionarios al gobierno y al ejército de Versalles, es decir, que para combatir la reacción monárquica y clerical han debido, olvidando y sacrificando ellos mismos las primeras condiciones del socialismo revolucionario, organizarse en reacción jacobina.

¿No es natural que, en medio de circunstancias semejantes, los jacobinos, que eran los más fuertes porque constituían la mayoría en la Comuna, y que, por lo demás, poseían en grado infinitamente superior el instinto político, la tradición y la práctica de la organización gubernamental, hayan tenido inmensas ventajas sobre los socialistas? De lo que hay que asombrarse es de que no hayan sabido sacar partido de todo eso mucho más de lo que lo han hecho, de que no hayan dado al levantamiento de París un carácter exclusivamente jacobino, y que, por el contrario, se hayan dejado arrastrar hacia una revolución socialista.

Yo sé que muchos de los socialistas, muy consecuentes en sus teorías, reprochan a nuestros amigos de París el no haberse mostrado suficientemente socialistas en su práctica revolucionaria, mientras que todos los ladradores de la prensa burguesa les acusan por el contrario de haber seguido demasiado fielmente el programa del socialismo. Dejemos a un lado a los inacabables denunciadores de esta prensa, por el momento; yo haré notar a los teóricos severos de la enmancipación del proletariado que son injustos respecto a nuestros hermanos de París, pues, entre las teorías más justas y su puesta en práctica, hay una distancia inmensa que no se borra en pocos días. Quien haya tenido el placer de conocer a Varlin, por ejemplo, para no nombrar sino a uno cuya muerte es segura, sabe cuán profundas y reflexivas eran en él y en sus amigos las ideas socialistas, de forma apasionada. Eran hombres cuyo ardiente celo, cuya dedicación y buena fe no han podido jamás ser puestos en duda por quienes les han conocido.

Pero precisamente porque eran hombres de buena fe, estaban llenos de desconfianza para consigo mismos ante la obra inmensa a la que habían dedicado su pensamiento y su vida: ¡se tenían a sí mismos en tan poco! Tenían además la convicción, por lo demás diametralmente opuesta en esto como en todo a la revolución política, de que la acción social, la acción de los individuos era casi nada, y que la acción espontánea de las masas debía ser todo. Todo lo que los individuos pueden hacer es elaborar, aclarar y propagar las ideas correspondientes al instinto popular y contribuir, cada vez más, con sus esfuerzos incesantes, a la organización revolucionaria del poder natural de las masas, pero nada más; todo el resto no debía ni podía ser hecho a no ser por el pueblo mismo. De otro modo se llegaría a la dictadura política, es decir, a la reconstrucción del Estado, de los privilegios, de las desigualdades, de todas las opresiones del Estado, y se accedería, por un camino errado pero lógico, al restablecimiento de la esclavitud política, social, económica de las masas populares.

Varlin y todos sus amigos, como los socialistas sinceros, y en general como todos los trabajadores natos, y enseñados en el pueblo, compartía en máximo grado esa prevención perfectamente legítima contra la iniciativa continua de los mismos individuos, contra la dominación ejercida por los individuos superiores. Y como eran justos por encima de todo, volvían esa prevención, esa desconfianza, contra sí mismos lo mismo que contra las demás personas.

Contrariamente al pensamiento de los comunistas autoritarios, completamente erróneo en mi opinión, de que una revolución social puede decretarse y organizarse ya por una dictadura, ya por una asamblea constituyente extraída de una revolución política, nuestros amigos, los socialistas de París, han pensado que

esa revolución no podía realizarse ni llevarse a pleno desenvolvimiento más que por la acción espontánea y continua de las masas, de los grupos y de las asociaciones populares.

Nuestros amigos de París han tenido mil veces razón. Pues, en efecto, ¿cuál es la cabeza, por genial que sea, o la dictadura colectiva si de ella prefiere hablarse, por formada que estuviera de centenares de individuos dotados de facultades superiores, cuáles son los cerebros tan poderosos, tan amplios, que puedan abarcar la infinita multiplicidad y diversidad de los intereses reales, de las aspiraciones, de las voluntades, de las necesidades cuya suma constituye la voluntad colectiva de un pueblo, y de inventar una organización social capaz de satisfacer a todo el mundo? Esta organización no será nunca más que un lecho de Procusto sobre el que la violencia más o menos marcada del Estado forzará a la desgraciada sociedad a acostarse.

Que es lo que precisámente ha ocurrido siempre hasta el presente, en ese sistema antiguo de la organización por la fuerza. Es en él donde la revolución social ha de actuar dando plena libertad a las masas, a los grupos, a las comunas, a las asociaciones, a los individuos mismos, destruyendo de una vez por todas la causa histórica de todas las violencias, al poderío y la existencia misma del Estado que debe arrastrar en su caída a todas las iniquidades del derecho jurídico con todas las mentiras de los cultos diversos, ese derecho y esas culturas que nunca fueron más que la consagración obligada —tanto ideal como real— de todas las violencias representadas, garantizadas y privilegiadas por el Estado.

Es evidente que no habrá nunca libertad en el reino humano, y que los intereses reales de la sociedad, de todos los grupos, de todas las organizaciones locales así como de todos los individuos que forman la sociedad, no podrán hallar satisfacción real más que cuando no hayan más Estados. Es evidente que todos los intereses supuestamente generales de la sociedad que el Estado dice representar, y que en realidad no son otra cosa que la negación general y constante de los intereses positivos de las regiones, de las comunas, de las asociaciones y del mayor número de individuos sujetos al Estado, constituyen una abstracción, una ficción, una mentira, y que el Estado es como una gran carnicería y como un inmenso cementerio en donde, a la sombra y bajo el pretexto de esta abstracción, vienen generosamente, beatamente, a dejarse inmolar y amortajar todas las aspiraciones reales, todas las fuerzas vivas de un país; y como ninguna abstracción existe nunca por sí misma ni para sí misma, como no tiene ni piernas para caminar, ni brazos para crear, ni estómago para digerir esa masa de víctimas que ha de devorar, está claro que, lo mismo que la abstracción religiosa o celeste, Dios, representa en realidad los intereses muy positivos, muy reales de una casta privilegiada,

el clero, su complemento terrestre, igualmente la abstracción política, el Estado, representa los intereses no menos positivos y reales de la clase hoy principal, si no exclusivamente, explotadora y que por otra parte tiende a englobar a todas las demás, la burguesía.

Y como el clero siempre se ha dividido y aún hoy tiende a dividirse aún más en una minoría muy poderosa y rica y una mayoría muy subordinada y pasablemente miserable, así también la burguesía y sus diversas organizaciones sociales y políticas en la industria, la agricultura, la banca y el comercio así como en todos los funcionamientos administrativos, judiciales, universitarios, policiales y militares del Estado, tiende a escindirse cada día más en una oligarquía realmente dominante y una masa innúmera de criaturas más o menos vanidosas y más o menos decaídas quc viven en una perpetua ilusión, inevitablemente rechazadas y proletarizadas cada vez más por una fuerza irresistible, la del desarrollo económico actual, y reducidas a servir de instrumentos ciegos a esta oligarquía todopoderosa.

La abolición de la Iglesia y del Estado debe ser la condición primera e indispensable de la liberación real de la sociedad, tras la cual, y sólo tras la cual, puede y debe organizarse de otra manera, pero no de arriba abajo y según un plan ideal, soñado por algunos iluminados o sabios, o bien a golpes de decretos lanzados por alguna fuerza dictatorial o incluso por una asamblea nacional elegida por sufragio universal. Tal sistema, como ya lo he dicho, llevaría inevitablemente a la creación de un nuevo Estado, y consecuentemente a la formación de una aristocracia gubernamental, es decir, de una clase entera de gentes que nada tienen en común con la masa del pueblo y, ciertamente, esta clase recomenzará a explotarle y esclavizarle so pretexto de felicidad común o para salvar al Estado.

La futura organización social debe ser hecha solamente de abajo arriba, por la libre asociación o federación de los trabajadores, en las asociaciones primero, en las comunas luego, en las regiones, en las naciones y, finalmente, en una gran federación internacional y universal. Sólo entonces se realizará el verdadero y vivificante orden de la libertad y de la felicidad general, orden que lejos de negar afirma por el contrario y pone de acuerdo los intereses de los individuos y de la sociedad.

Karl Marx: la Comuna de París[46]

El grito de república social, al cual la revolución de febrero había sido proclamada por el proletariado de París, no expresaba

[46] Extracto de *La guerra civil en Francia.*

ya más que una vaga aspiración a una república que no debía solamente abolir la forma monárquica de la dominación de clase, sino la dominación de clase misma. La Comuna fue la forma positiva de esta república.

París, sede central del antiguo poder gubernamental, y, a la vez, fortaleza social de la clase obrera francesa, había cogido las armas contra la tentativa hecha por Thiers y sus rurales para restaurar y perpetuar el antiguo poder gubernamental que les había legado el imperio.

París sólo pudo resistir porque, por el hecho de su situación, se había liberado del ejército y le había reemplazado por una guardia nacional, cuya masa estaba constituida por obreros. Es este estado de hecho el que trataba ahora de transformar en una institución durable. El primer decreto de la Comuna fue, pues, la supresión del ejército permanente y su reemplazamiento por el pueblo en armas.

La Comuna se compuso de consejeros municipales, elegidos por sufragio universal en las diversas circunscripciones de la ciudad. Ellos eran responsables y revocables en todo momento[67]. La mayoria de sus miembros eran naturalmente obreros o representantes reconocidos de la clase obrera. La Comuna debía ser no un organismo parlamentario, sino un cuerpo activo, ejecutivo y legislativo a la par. En lugar de continuar siendo instrumento del gobierno central, la policía fue inmediatamente despojada de sus atributos políticos y transformada en un instrumento de la Comuna, responsable y en todo momento revocable. Lo mismo se hizo con los funcionarios de todas las restantes ramas de la administración. Desde los miembros de la Comuna hasta lo más bajo de la escala, la función pública debería ser asegurada por salarios obreros. Los potes de vino tradicionales y las indemnidades de representación de lo saltos dignatarios del Estado desaparecieron con esos altos dignatarios mismos. Los servicios públicos cesaron de ser la propiedad privada de las creaturas del gobierno central. No sólo la administración municipal, sino toda iniciativa ejercida hasta entonces por el Estado, fue remitida a las manos de la Comuna.

Una vez abolidos el ejército permanente y la policía, instrumentos materiales del antiguo gobierno, la Comuna se aplicó a la tarea de romper el útil espiritual de la opresión, el poder de los sacerdotes; decretó la separación de la Iglesia y del Estado y la expropiación de todas las iglesias en la medida en que constituían cuerpos poseedores. Los sacerdotes fueron devueltos a la calma retirada de la vida privada, para vivir allí de las limosnas de los fieles, emulando a sus predecesores los apóstoles.

---

[47] Se verá, más adelante, la crítica de Kropotkin al sistema representativo de la Comuna.

Todas las instituciones de enseñanza fueron abiertas gratuitamente al pueblo y al mismo tiempo desembarazadas de toda intromisión de la Iglesia y el Estado. Así, no sólo la enseñanza era puesta al alcance de todos, sino que la propia ciencia se liberaba de las trabas que los prejuicios de clase y el poder del gobierno le habían impuesto.

Los funcionarios judiciales fueron despojados de aquella fingida independencia que sólo había servido para disfrazar su abyecta sumisión a los sucesivos gobiernos, ante los cuales prestaban y violaban sucesivamente el juramento de fidelidad. Igual que los demás funcionarios públicos, los magistrados y los jueces debían ser funcionarios electivos, responsables y revocables.

Como es lógico, la Comuna de París debía servir de modelo a todos los grandes centros industriales de Francia. Una vez establecido en París y en los centros secundarios el régimen de la Comuna, el antiguo gobierno centralizado tendría que dejar paso también en provincias al autogobierno de los productores. En el breve esbozo de organización nacional que la Comuna no tuvo tiempo de desarrollar, se dice claramente que la Comuna debía ser la forma política que debía asumir hasta la más pequeña aldea del país, y que en los distritos rurales el ejército regular debía ser reemplazado por una milicia popular, con un plazo de servicio extraordinariamente corto. Las comunas rurales de cada distrito administrarían sus asuntos colectivos por medio de una asamblea de delegados en la capital del distrito correspondiente y estas asambleas, a su vez, enviarían diputados a la Asamblea Nacional de delegados de París, entendiéndose que todos los delegados serían revocables en todo momento, y se hallarían obligados por el mandato imperativo (instrucciones) de sus electores. Las pocas, pero importantes funciones que aún quedarían para un gobierno central no se suprimirían, como se había dicho, falseando intencionadamente la verdad, sino que serían desempeñadas por agentes comunales, y por lo tanto estrictamente responsables.

No se trataba de destruir la unidad de la nación, sino por el contrario de organizarla mediante un régimen comunal, convirtiéndola en una realidad, al destruir el poder del Estado, que pretendía ser la encarnación de aquella unidad, independiente y situado por encima de la nación misma en cuyo cuerpo no era más que una excrecencia parasitaria. Mientras que los órganos puramente represivos del viejo poder estatal debían ser amputados, sus funciones legítimas tendrían que ser arrancadas a una autoridad que usurpaba una posición preeminente sobre la sociedad misma, para restituirla a los servidores responsables de esta sociedad. En vez de decidir una vez cada tres o seis años qué miembros de la clase dominante deben representar y aplastar al pueblo en el parlamento, el sufragio universal serviría al pueblo

organizado en comunas, como el sufragio universal sirve a los patronos que buscan obreros y administradores para sus negocios. Y es bien sabido que, lo mismo las compañías que los particulares, cuando se trata de negocios, saben generalmente colocar a cada hombre en el puesto que le corresponde. Por otra parte, nada podía ser más ajeno al espíritu de la Comuna que sustituir el sufragio universal por una investidura jerárquica.

Es en general la suerte de las formaciones históricas enteramente nuevas el ser tomadas injustamente por réplicas de las formas más antiguas y casi extintas de la vida social, con las cuales pueden ofrecer un cierto parecido. Así, en esta nueva Comuna, que rompe el poder del Estado moderno, se ha querido ver una reminiscencia de las comunas medievales que precedieron primero a este poder de Estado y que resultaron ser luego su fundamento[48].

La Constitución comunal ha sido mal entendida como una tentativa de romper en una federación de pequeños Estados, conforme al sueño de Montesquieu y de los girondinos, esa unidad de naciones grandes que, engendrada en su origen por la violencia, se ha convertido ahora en un poderoso factor de la producción social.

El antagonismo de la Comuna y del poder de Estado ha sido malinteligido como una forma excesiva de la vieja lucha contra la supercentralización. Circunstancias históricas particulares pueden haber impedido en otros países la evolución clásica de la forma burguesa del gobierno, como en Francia, y pueden haber permitido, como en Inglaterra, completar los grandes órganos centrales del Estado por *vestries*[49] corrompidos, consejeros municipales bullidores y feroces administradores del buró de beneficencia en las ciudades y, en los condados, por jueces de paz hereditarios efectivamente.

La Constitución comunal habría restituido al cuerpo social todas las fuerzas hasta entonces absorbidas por el Estado parásito que se alimenta de la sociedad y paraliza su libre movimiento. Por este solo hecho, hubiese sido el punto de partida de la regeneración de Francia.

(...) La existencia misma de la Comuna implicaba, como algo evidente, la libertad municipal; pero en adelante no significaba un obstáculo al poder del Estado, ya abolido. No podía ocurrírsele más que al cerebro de un Bismark (...) la idea de dar a la Comuna de París aspiraciones a esa caricatura de la vieja organización municipal francesa de 1791, que es el régimen municipal prusiano, que rebaja la administración de las ciudades a no ser

---

[48] Se verá más adelante el escrito de Kropotkin sobre las comunas de la Edad Media.

[49] Consejo de parroquias.

otra cosa que ruedecillas de segundo orden en la máquina policial del Estado prusiano.

La Comuna ha realizado ese lema de todas las revoluciones burguesas, el gobierno barato, al abolir las dos grandes fuentes de gastos que son el ejército permanente y el funcionarismo de Estado. Su existencia misma suponía la no existencia de la monarquía que, al menos en Europa, es el fardo normal y la indispensable máscara de la dominación de clases. Ella proporcionaba a la República la base de instituciones realmente democráticas. Pero ni el «gobierno barato», ni la «verdadera república» eran su última finalidad; no eran más que sus corolarios.

La multiplicidad de interpretaciones a las cuales ha estado sometida la Comuna y la multiplicidad de intereses que se reclamaban de ella muestran que era una forma política completamente susceptible de expansión, mientras que todas las formas de gobierno habían puesto hasta entonces el acento sobre la represión. He aquí su verdadero secreto: era esencialmente un gobierno de la clase obrera, el resultado de la lucha de la clase de los productores contra la clase de los apropiadores, la forma política hallada, en fin, que permitía realizar la emancipación económica del trabajo.

BAKUNIN SOBRE LA AUTOGESTION OBRERA

I

Sobre la cooperación[50]

(...) ¿Qué se propone la Internacional? Emancipar la clase obrera por la acción solidaria de los obreros de todos los países. ¿Y qué se propone la cooperación burguesa? Arrancar un número restringido de obreros a la obra común, para hacer de ellos burgueses en detrimento de la mayoría.

(...) Supongamos que mil hombres son oprimidos y explotados por diez. ¿Qué pensaríamos si entre esos mil hombres encontrásemos veinte, treinta o más que dijeran: «Estamos cansados de ser víctimas; estamos cansados de ser víctimas; pero como por otra parte es ridículo esperar la salvación de todo el mundo, y como la salvación del pequeño número exige absolutamente el sacrificio del grande, abandonemos a nuestros camaradas a su suerte, y no pensemos más que en nosotros solos, para ser héroes seamos a nuestra vez burgueses, explotadores»?

---

[50] Extractos del artículo: «sobre la cooperación», *L'egalité*, Ginebra, 21 de septiembre de 1869.

¿Sería una traición, no es eso?

(...) Hay entre ellos muchos de buena fe, que no engañan, pero se autoengañan. No conociendo, no habiendo visto ni imaginado otra práctica que la burguesa, muchos de ellos piensan que sería bueno recurrir a esa misma práctica para combatir a la burguesía. Tienen la simplicidad de pensar que lo que mata al trabajo puede emanciparle, y que sabrán servirse, tan bien como la misma burguesía, contra ella, del arma por medio de la cual la burguesía les aplasta.

Gran error. Estos hombres ingenuos no se dan cuenta de la superioridad inmensa que el monopolio de la riqueza, de la ciencia y de una práctica secular, así como el apoyo abierto o enmascarado, pero siempre activo de los Estados y de toda la organización actual, dan a la burguesía sobre el proletariado. Sería por tanto una lucha excesivamente desigual como para que se pueda esperar el éxito, en semejantes condiciones. Las armas revolucionarias por otra parte, no siendo otras que la competencia desenfrenada, la guerra de cada uno contra todos, la prosperidad conquistada sobre la ruina de los otros, esas armas, esos medios no pueden servir más que a la burguesía, y necesariamente destruirán la solidaridad, que es la única fuerza del proletariado.

(...) También nosotros queremos la cooperación; estamos incluso convencidos de que la cooperación, en todas las ramas del trabajo y de la ciencia, será la forma preponderante de la organización social del futuro. Pero, a la vez, sabemos que la cooperación no podrá prosperar, desarrollarse plena y libremente, abarcar toda la industria humana, más que cuando se funde sobre la igualdad, cuando todos los capitales, todos los instrumentos del trabajo, incluido el suelo, se reduzcan, a título de propiedad colectiva, al trabajo.

Consideremos, por tanto, esta reivindicación ante todo, así como a la organización del poder internacional de los trabajadores de todos los países como la meta principal de nuestra gran asociación.

Esto admitido, lejos de ser los adversarios de las empresas cooperativas en el presente, las encontramos necesarias en muchos aspectos. Primero, y por el momento, las consideramos su ventaja principal, habitúan a los obreros a organizar, a hacer, a dirigir sus asuntos por sí mismos, sin intervención alguna del capital ni de la dirección burguesa.

Es deseable que, sonada la hora de la liquidación social, encuentre en todos los países, en todas las localidades, muchas asociaciones cooperativas que, de estar bien organizadas, y sobre todo fundadas sobre los principios de la solidaridad y de la colectividad, no sobre el exclusivismo burgués, hagan pasar a la sociedad, de su estado presente, al de la igualdad y la justicia, sin conmociones demasiado grandes.

Pero para que puedan cumplir esta misión, es preciso que la asociación internacional no proteja más que asociaciones cooperativas que tengan por base sus principios.

II

Asociación obrera y propiedad colectiva[51]

Es precisa la abolición del Estado, que no ha tenido nunca otra misión que la de regularizar, sancionar y proteger, con la bendición de la Iglesia, la dominación de las clases privilegiadas y la explotación del trabajo popular en favor de los ricos. Por lo tanto, es preciso: reorganizar la sociedad de abajo arriba, por la libre formación y la libre federación de las asociaciones obreras, tanto industriales y agrícolas como científicas y artísticas, llegando a ser el obrero al mismo tiempo hombre de arte y de ciencia, así como los artistas y los sabios, obreros manuales; reorganizar asociaciones y federaciones libres, fundadas sobre la propiedad colectiva de la tierra, capitales, materias primas e instrumentos de trabajo, es decir, la gran propiedad que sirve para la producción, no dejando a la propiedad individual y hereditaria sino las cosas de uso personal (...)

[51] Extracto de una carta del 3 de enero de 1872 a Ludovico Nabruzzi. El título es nuestro.

ANTICIPACIONES A LA ACCION DIRECTA Y A LA CONSTRUCCION LIBERTARIA

Con los discípulos y continuadores de Bakunin, Guillaume, de Paepe, los jurasianos, Kropotkin, entramos en una fase de exposición sistemática de los planes de construcción de una sociedad anarquista.

Decantando y prolongando la obra de sus pioneros, el anarquismo toma ahora, si puede hablarse así, su segundo hálito. Trata de formular al detalle y con mayor precisión las líneas de la organización social futura al día siguiente de la revolución proletaria, anticipaciones a las que Marx y su llamada «escuela socialista científica» se han negado muy frecuentemente, preocupados como estaban por distanciarse del socialismo llamado «utópico».

El lector encontrará aquí, seguramente, menos brío literario y menos genio que en lo que precede. Pero nosotros, que, en la mitad del siglo XX, nos encontramos al pie del muro de la construcción socialista, podemos entrar en los planes de sociedad que vamos a leer, no ya, como en la imaginación de los pioneros, como si fueran ideas originarias y percutientes, sino viendo en ellas algo menos apasionante tal vez, pero materiales sólidos y concretos. Tras haber sido largamente puestos a disposición propia por los anarcosindicalistas franceses y españoles de la primera mitad del siglo XX, pueden, en esta segunda mitad de siglo, ayudarnos a reconstruir el mundo.

Para comenzar, y a título de prefacio de lo que va a seguir, he aquí extractos de una moción presentada el once de noviembre de 1869 por el obrero ebanista Jean Louis Pindy (1840-1917), delegado de la Unión Sindical de los obreros de la construcción

de París, al congreso de Basilea de la I Internacional. Pindy es el precursor de los diversos autores de anticipaciones sociales que abren el presente capítulo. El primero, en efecto, en trazar la perspectiva de una doble federación: federación de comunas, federación de sindicatos, teniendo por corolario la supresión del gobierno y la abolición del salario. Helo aquí:

(...) Concebimos dos modos de agrupación entre los trabajadores: primero, una agrupación local que permite a los trabajadores de un mismo lugar relacionarse cada día; luego, una agrupación entre las diferentes localidades, regiones, comarcas, etc.

Primer modo. Esta agrupación corresponde a las relaciones políticas de la sociedad actual que ella reemplaza ventajosamente: ha sido hasta el presente el modo empleado por la Asociación Internacional de Trabajadores. Este estado de cosas implica, para las sociedades de resistencia, la federación de las sociedades locales apoyándose recíprocamente por préstamos de dinero, organizando reuniones para la discusión de cuestiones sociales, tomando en común las medidas de interés colectivo.

Pero a medida que la industria se hace grande, otro modo de agrupación se hace necesario junto al primero. Los obreros de todos los países sienten que sus intereses son solidarios y que si se daña a uno se daña al resto. Por otra parte, el porvenir reclama una organización que salga del recinto de las ciudades y que, no conociendo ya fronteras, establezca un amplio reparto del trabajo de un extremo del mundo al otro. Para esta doble finalidad, las sociedades de resistencia deben organizarse internacionalmente, siendo preciso que cada oficio tenga correspondencia y contactos en el propio país y con las demás naciones (...) Este modo de agrupación deviene agente de descentralización, pues ya no se trata de establecer en cada país un centro común a todas las industrias, sino de que cada cual tenga por centro la localidad en que se desarrolla; por ejemplo, y para el caso de Francia, mientras que los mineros se federan en torno a Saint-Etienne, los trabajadores de tela lo hacen en torno a Lyon, como los industriales de lujo lo hacen en París. Una vez operadas estas dos agrupaciones, el trabajo se organiza, para el presente y para el futuro, suprimiendo el régimen de salario (...)

La agrupación de las diferentes corporaciones por ciudad y por país (...) forma la comuna del porvenir, del mismo modo que la otra forma la representación obrera del porvenir. El gobierno es reemplazado por los consejos de cuerpos de oficio reunidos, y por un comité de sus delegados respectivos que regulará las relaciones de trabajo que habrán de reemplazar a la política.

(...) Nosotros proponemos la resolución siguiente:

«El Congreso está de acuerdo en que todos los trabajadores deben emplearse activamente en orden a la creación de cajas de resistencia en los diferentes cuerpos de oficio.

»A medida que se formen estas sociedades, invita a las secciones, los grupos federales y consejos centrales a avisar a las sociedades de la misma corporación, a fin de provocar la formación de asociaciones nacionales de cuerpos de oficio.

»Estas federaciones se encargarán de reunir todas las enseñanzas que interesen a su industria respectiva, de dirigir las medidas a tomar en común, de regularizar las huelgas y de trabajar activamente en su éxito, esperando que el régimen de salario sea reemplazado por la federación de productores libres.»

LA CONTROVERSIA ENTRE CESAR DE PAEPE (1842-1890) Y ADHEMAR SCHWITZGUEBEL (1844-1895)

CESAR DE PAEPE, por Miklos Molnar[1]

El personaje más notable entre los delegados belgas de la I Internacional fue, sin duda, César de Paepe. Nacido en 1842, muerto en 1890, de Paepe vivió la grandeza y la decadencia, y más tarde el nuevo resurgir del movimiento obrero belga. Hijo de un funcionario del Estado belga, de Paepe se preparaba para la carrera de abogado, pero la repentina muerte de su padre le obligó a abandonar sus estudios. Se hizo entonces tipógrafo en casa de Désiré Brismée, y pronto llegó a ser su camarada en el movimiento de los libres pensadores. Entró en la Sociedad de los Solidarios; luego, con sus nuevos amigos, entre ellos Voglet y Steens, fundó en 1861 la sociedad Le Peuple, asociación de la democracia militante, de donde salió cuatro años después la sección belga de la Asociación Internacional de Trabajadores. Desde entonces de Paepe, que mientras había reemprendido sus estudios y se había hecho médico, se encontró hasta el final de su vida entre las primeras filas del movimiento obrero belga. No podemos trazar aquí todas las etapas de su vida dedicada al movimiento obrero[2]. Notemos tan sólo que fue delegado casi en cada

[1] Extraído de Miklós Molnár, *El declive de la I Internacional*, 1963 (traducción en Cuadernos para el Diálogo, Madrid).

[2] Cfr. Louis Bertrand, *Cesar de Paepe, sa vie, son oeuvre*, Bruselas, 1909. Véase también del mismo autor *Histoire de la démocratie et du socialisme en Belgique depuis 1830*, Bruselas, 1906-1907, 2 volúmenes (nota de M. Molnár).

congreso de la Internacional, en donde sus discursos y sus intervenciones se encontraban entre las más notables.

Definir su ideología y su posición política sería aún más difícil que describir su vida. ¿Libre pensador, federalista, proudhoniano, colectivista, comunista, anarquista, socialdemócrata? ¿Qué era en realidad? Fue lo que fue el movimiento obrero belga de su época, ese «socialismo mixto, a la vez mutualista y marxista, al que se llama colectivismo», según la fórmula feliz pero forzosamente incompleta de Elías Halévy[3].

Nos parece que las dos preguntas formuladas son en realidad una y que no se podría responder a ellas partiendo únicamente de las categorías del «marxismo», del mutualismo proudhoniano o del anarquismo en sentido bakuniniano. Pues el pensamiento de de Paepe y de sus camaradas estaba a la vez influido por las grandes corrientes de ideas de origen alemán y francés y por las teorías de los pensadores belgas tales como Potter y Colins[4] y por las tradiciones obreras que se remontan a la época de los gremios. De Paepe, ciertamente, tuvo períodos más o menos proudhonianos y anarquizantes y estuvo igualmente bajo el influjo de Marx. Pero al leer sus escritos y sus discursos se tiene la impresión de que al inclinarse hacia uno y hacia el otro, de Paepe no se alejó nunca mucho de ese colectivismo belga que quería conciliar la idea de la propiedad colectiva y de la libertad individual. En la búsqueda de un sistema fundado en la justicia social y la libertad política, de Paepe —así lo creemos al menos— no hizo nunca una elección definitiva en lo que concierne a los medios propios para alcanzar ese fin. Los partidarios de la centralización criticaban frecuentemente su federalismo, a la par que los anarquistas le reprochaban algunos rasgos «estatistas» de su sistema.

Por lo mismo, la actitud de de Paepe en lo que concierne a la alternativa de abstención o de actividad política no fue nunca categórica. Indeciso en la época de la Conferencia de Londres (septiembre de 1871) llegó a ser «abstencionista» durante algunos años, y acabó por adherirse al movimiento de los «jóvenes» socialistas belgas que dio con la creación del partido obrero belga de 1885.

Notemos aún que el carácter extremadamente conciliador de de Paepe le permite una gran ductilidad en sus tomas de posición. Espíritu libre y tolerante, trataba de profundizar las discusiones

---

[3] En *Histoire du socialisme européen*, París, 1948, p. 151 (nota de M. Molnár).

[4] El barón de Colins (1783-1859) en sus primeras obras (*Le Pacte social*, 1835, *Socialisme rationnel*, 1849), proclamó un socialismo esencialmente colectivista sobre la base de la apropiación comunal del suelo. Su principal discípulo Louis de Potter publicó, entre otras cosas, en 1850, un *Catéchisme social*.

hasta un nivel filosófico que permitiese una comprensión habitualmente imposible a nivel de polémica.

DE LA ORGANIZACION DE LOS SERVICIOS PUBLICOS EN LA SOCIEDAD FUTURA[5]

Tomamos como punto de partida el estado de cosas actual, los servicios públicos actualmente existentes; luego, eliminaremos de entre estos servicios públicos aquellos que parecen inútiles en una nueva organización social; buscamos cuáles son los servicios públicos que reclaman las nuevas necesidades y los que, desde este momento se presentan con carácter de evidencia; nos preguntamos luego a quién incumbe de una manera natural y racional la ejecución de esos diversos servicios públicos; llegando a este punto, nos vemos obligados a echar un vistazo al conjunto de la evolución económica, y a preguntarnos si las transformaciones profundas que implica esta revolución o haga implicar a ciertas industrias no hacen o no harán de estas industrias verdaderos servicios públicos: en fin, terminamos por la cuestión de saber cómo, de qué manera, los servicios públicos, en general, deberán ser realizados en el futuro.

¿Gestión por compañías obreras?

¿Por quién deben ser organizados y ejecutados los diversos servicios públicos?

Aquí nos encontramos dos grandes corrientes de ideas, dos verdaderas escuelas antagónicas. Una de estas escuelas tiende, en líneas generales, a abandonar los servicios públicos a la iniciativa privada de los individuos o de las compañías que se forman espontáneamente que así, de algún modo, les apartan de su condición de carácter de servicio público para hacer empresas particulares; es la escuela del *laissez-faire*. La otra tiende, en líneas generales, a poner los servicios públicos en la mano del Estado, de la provincia (departamento, cantón) o de la comuna; es la escuela intervencionista.

Ciertamente, la concesión de los ferrocarriles, de las minas, etc., a compañías obreras no tendría, al menos en su origen, el mismo carácter de explotación desenfrenada que han adquirido las compañías financieras, actualmente concesionarias de esos grandes servicios públicos. Pero no olvidemos que la moderna

---

[5] Extraído de César de Paepe, *De l'organisation des services publics dans la societé future*, 1874, presentada al Congreso de Bruselas de la Internacional (llamado «autiautoritario»). Los subtítulos son nuestros.

aristocracia capitalista, también ella, ha salido del tercer estado; no olvidemos que antes de ser lo que hoy son los altos barones de la finanza (o, si no ellos mismos, al menos su padre o sus antepasados) han sido trabajadores, pero trabajadores situados en una situación privilegiada. Gracias a los perfeccionamientos incesantes de los agentes mecánicos, gracias a las nuevas aplicaciones industriales de los descubrimientos de la ciencia, gracias a la disminución de los gastos de explotación y a la acumulación del capital que resultara de este desarrollo del maquinismo y de la aplicación de los descubrimientos científicos de todo género, esas compañías obreras, propietarias de un gran material perfeccionado, y en disposición de un monopolio natural o artificial que la sociedad les diera, no tardaron en dominar toda la situación económica, como sus mayores dominaron las compañías financieras.

Sin duda, se nos dirá que las concesiones no se hacen sino mediante ciertas condiciones, y que las compañías obreras, al aceptar la concesión, quedarían vinculadas por un contrato. Pero las compañías de capitalistas a quien el Estado ha concedido la explotación de las minas, de los ferrocarriles, etc., están igualmente vinculadas por un contrato: ¿pero eso las impide distribuir grandes dividendos a sus miembros y parasitar lo mejor de la riqueza pública? Desde el momento en que las compañías a las que concedéis un monopolio cualquiera son propietarias de su material de explotación, ¿cuál es el contrato que venga a impedirles mejorar ese material, economizar gastos, no renovar el personal a medida que los óbitos vengan a disminuirle, acumular capitales, convertirse, en una palabra, en una nueva clase privilegiada? Si esto se da, habríamos tenido simplemente el placer maligno de sustituir una aristocracia obrera por una aristocracia burguesa, como nuestros padres han sustituido una aristocracia burguesa por la vieja aristocracia nobiliaria.

Se nos dirá que no es necesario que este material pertenezca a la compañía, que puede ser entregado a la compañía por la gran colectividad social y seguir siendo propiedad inalienable de esta última, y que entonces las mejores resultantes de los progresor de la civilización ocurrirán en favor de la sociedad entera. Admitimos esto, pero entonces esas compañías no son verdaderamente compañías concesionarias, sino empresarios asociados que se encargan simplemente de la ejecución de los servicios públicos por cuenta de la sociedad, representada por la comuna, la provincia, el cantón o el Estado, etc.

¿Gestión por el Estado?

Por otra parte, entre los que se inclinan a remitir todos los servicios públicos, o al menos los más importantes, a las manos

de los administradores públicos y sobre todo del Estado, un buen número de ellos no son partidarios de este sistema más que a condición de que el Estado sea republicano y democráticamente constituido, basado en la legislación directa o al menos en el sufragio universal que respete todas las libertades políticas, pero no querrán ese sistema bajo un régimen despótico o incluso simplemente monárquico. Temían, no sin razón que, por motivos puramente políticos, se reforzase aún más el poder del despotismo y, por consiguiente, quieren dejar momentaneamente y por completo a la industria privada una cantidad de servicios públicos, tales como la enseñanza, los seguros, los ferrocarriles, etc., que desde el punto de vista económico valdría más dejar en manos del Estado.

(...) Partiendo de la noción de Estado tal y como nos ha sido transmitida por la historia de todos los países, es decir, del Estado despótico del Estado que hasta el presente no ha sido otra cosa que la organización de la dominación de una familia, de una gran casta o de una clase sobre la multitud reducida al estado de servidumbre legal y económica, un gran número de socialistas ha gritado: ¡Guerra al Estado! No quieren oír hablar de Estado de ninguna manera, sea cual fuere. Declaran muy netamente desear la destrucción absoluta del Estado, de todos los Estados; y los más lógicos de entre ellos, comprendiendo que la Comuna no es más que un pequeño Estado, un Estado cuyo territorio es menos extenso, cuyas funciones se ejercen en una escala menor que las de los Estados ordinarios, declaran no querer hablar del Estado comunal, como tampoco del Estado propiamente dicho. Han escrito sobre su bandera la palabra ¡An-arquía! No «anarquía» en el sentido de desorden, pues, por el contrario, creen poder llegar al orden verdadero por la organización espontánea de las fuerzas económicas, sino an-arquía, en el sentido en que la entendía Proudhon, es decir, como ausencia de poder, ausencia de autoridad, y, en su idea, en el sentido de abolición del Estado, pues las palabras autoridad y poder eran a sus oídos enteramente sinonímicas con la de Estado.

Pero al lado de esta noción tradicional e histórica del Estado, que, en efecto, no ha sido nunca hasta el presente más que una autoridad, que un poder, que un despotismo por decirlo aún mejor (y el peor de los despotismos, por ser siempre ejercido por una minoría ociosa contra la mayoría trabajadora) estos socialistas se han dado cuenta de un hecho verdadero y que cada vez será más verdadero, de un hecho que es de los más grandes fenómenos económicos de nuestro tiempo: han visto que, en las principales ramas de la producción moderna, las grandes industrias son sustituidas cada vez más por pequeñas industrias, y que la centralización de los capitales, la aplicación cada vez más extensa de la fuerza colectiva y de la división del trabajo, la in-

troducción incesante de poderosas máquinas movidas por el vapor y que transmiten el movimiento a una cadena de útiles y de máquinas, útiles antiguamente aislados, que necesitaban por lo tanto la reunión de trabajadores en grandes masas dentro de grandes industrias, que todo ello no podía sino aumentar cada día el dominio de la gran industria. Han visto que en esta gran producción moderna, el obrero aislado o el artesano dejaban su sitio ante los trabajadores colectivos, ante colectividades obreras; han visto que estas colectividades obreras, teniendo frente a ellas a capitalistas asociados, cuyos intereses son diametral y abiertamente opuestos a los suyos propios, debían inevitablemente costituirse en grupos de resistencia, en uniones de oficios, y arrastrar a la vez en este movimiento a los trabajadores de la pequeña industria; que, así, la agrupación por cuerpos de oficio debía generalizarse; y han concluido que esta organización espontánea de la clase obrera debía servir de base para un agrupamiento social nuevo, no sin analogía con el agrupamiento espontáneo de las comunas burguesas de la Edad Media. Como la comunidad de interés debía inevitablemente empujar a los cuerpos de oficio a entenderse para sostenerse unos a otros, resulta de ello todo un conjunto de federaciones locales primero, regionales e internacionales luego. Y más aún. No contentos con estas observaciones teóricas, han puesto manos a la obra: como los obreros ingleses respecto a las *trade unions*, las han federado entre sí y han querido, con razón, constituir la asociación internacional sobre esta base federativa y económica. Entonces, han opuesto este agrupamiento de las colectividades obreras, que tiene sus raíces en las profundidades de la vida económica moderna, al agrupamiento más o menos fáctico y caduco de las comunas y de los Estados puramente políticos, y proclamado la decadencia futura de estos últimos.

Hasta aquí, nada mejor. Pero nos preguntamos si las colectividades obreras, si los cuerpos de oficio agrupados en una misma localidad, si esta Comuna de proletarios, en una palabra, el día en que haya reemplazado a la Comuna oficial, la burguesa, no se encontrará como esta última ante ciertos servicios públicos cuya continuación es indispensable para la vida social. Nos preguntamos si en la Comuna nueva no habrá seguridad, un estado civil, un servicio de mantenimiento de las calles y plazas públicas, de alumbrado vial, de aguas potables en los hogares, de alcantarillado, y toda la serie de servicios públicos que hemos citado al comienzo de este trabajo. ¿No será preciso que los grupos obreros, los cuerpos de oficio de la Comuna, elijan en su seno a sus delegados para cada uno de los servicios públicos, delegados encargados de hacer funcionar esos diversos servicios, a menos que esos grupos prefieran nombrar una delegación que se ocupe de la dirección de tan diversos servicios? En uno u otro caso,

¿no existe de este modo una administración local de los servicios públicos, una administración comunal?

Pero todos los servicios públicos no pueden ser hechos por una administración puramente local, porque un gran número de ellos, precisamente los más importantes, están destinados por su misma naturaleza a funcionar en un terreno más amplio que el de la Comuna: ¿es una Comuna la que va a dirigir los ferrocarriles, mantener el servicio de las grandes vías de comunicación, poner diques a los ríos, canalizar los arroyos, encargarse de la expedición de las cartas y de los servicios telegráficos a otras localidades, etc.? ¡Evidentemente, no! Es necesario, pues, que las Comunas se entiendan, se constituyan en Federación de Comunas, y elijan una delegación que se ocupe de estos servicios públicos. Que esta delegación sea nombrada globalmente por la administración de todos los grandes servicios públicos regionales, o especialmente para un servicio particular, no importa; estos delegados, debiendo tener en todos los casos entre ellos relaciones directas y seguidas, constituyen siempre una administración pública, regional o nacional, no importan el nombre. Al comienzo, ¿no es más que probable que a falta de otras bases que las tradiciones y la lengua, estas regiones o naciones correspondan generalmente a las nacionalidades actuales, o, al menos, a las principales grandes divisiones de esas nacionalidades, por ejemplo Inglaterra, Escocia, Gales e Irlanda para Gran Bretaña; Suiza alemana y Suiza romanda para Suiza; país walón y país flamenco para Bélgica —a menos que este último, por afinidades particulares, cuestión de lengua, por ejemplo, no vaya a pasar a Holanda?

Y esta federación regional o nacional de las comunas, ¿qué sería en el fondo sino un Estado? Sí, un Estado, porque hay que llamarle por su nombre. Solo que un Estado federal, un Estado formado de abajo arriba. Un Estado que tiene por base, por origen, una agrupación económica, la agrupación de cuerpos de oficio que forman la Comuna y que además tiene sin duda al lado de su administración grandes servicios públicos, emanación directa de las Comuna federadas, una Cámara de trabajo, emanación directa de las uniones generales (*amalgamated unions* de los ingleses) formadas por la federación regional de las uniones locales del mismo oficio.

Un Estado an-arquico

El Estado es una máquina, el instrumento de los grandes servicios públicos. Como las restantes máquinas, ésta es indispensable para la gran producción moderna y para la gran circulación de productos que resultan de ella; como las restantes má-

quinas, también ella ha sido asesina de los trabajadores, ha funcionado siempre hasta aquí en provecho exclusivo de las clases privilegiadas. Para que esto acabe, es preciso que los trabajadores se apoderen de esta máquina. Pero, al hacerlo, veamos si la máquina Estado no exige modificaciones importantes a fin de que no pueda herir a nadie, veamos bien si no hay que suprimir ciertos resortes y añadir otros que la incuria burguesa había negligido; veamos también si no hay que asentarla enteramente sobre bases nuevas. Hechas estas reservas, podemos decir: trabajadores, para nosotros la máquina, para nosotros el Estado.

No se trata de que la palabra an-arquía nos dé miedo. Al contrario, el miedo que la an-arquía inspira a la clase burguesa (horror que creemos debido en gran medida a la fama que esa palabra tiene entre los trabajadores) nos hace sonreír mucho, y sólo con nostalgia rechazaríamos la palabra. Que nuestros amigos los anarquistas nos permitan, pues, no repudiar precisamente la palabra, aunque tal vez ella ya no tenga para nosotros absolutamente el mismo sentido que para ellos. Después de todo, el Estado, tal como nosotros le concebimos, no es precisamente una autoridad, un sistema gubernamental, algo que se imponga al pueblo por la fuerza o el engaño, una *arquía*, en fin, para hablar en griego. ¿Hay una idea muy autoritaria en las fórmulas servicio postal del Estado, ferrocarriles del Estado, limpieza de los matorrales por intervención del Estado? Nosotros podemos concebir muy bien un Estado no autoritario (íbamos a decir un Estado anárquico, pero nos hemos retenido, porque para muchos de nuestros lectores se dan de patadas uno al lado del otro). En efecto, la verdadera autoridad no consiste ciertamente en el acto de ejecutar decisiones tomadas, ejecutar leyes votadas, administrar los servicios públicos conforme a las leyes votadas, sino en el acto de hacer e imponer la ley. Ahora bien, la legislación puede muy bien no ser el hecho del Estado, no entrar en sus atribuciones, sea porque las leyes queden votadas directamente por las Comunas o grupos cualesquiera, sea porque la instrucción integral dada a todos y la unidad mental que resulte de ahí, las leyes sociales, resulten un día tan evidentes para el espíritu, que ya no tengan necesidad de ser votadas del mismo modo que no lo tienen las leyes de la astronomía, de la física o de la química.

Así pues, para la Comuna los servicios públicos simplemente locales, comunales, bajo la dirección de la administración local, nombrada por los cuerpos de oficio de la localidad y funcionando a la vista de todos los habitantes. Para el Estado, los servicios públicos más extensos, regionales o nacionales, bajo la dirección de la administración regional nombrada por la Federación de Comunas y funcionando bajo la supervisión de la Cámara regional del trabajo. ¿Es esto todo? No; hay y habrá cada vez más servicios públicos que, por su naturaleza, son internacionales o inter-

regionales —aquí los nombres importan muy poco—. Para ellos es necesaria una federación internacional, y diríamos de buena gana universal, humanitaria o planetaria, reconociendo que, ante el estado de atraso de algunos pueblos, debería pasar mucho tiempo antes de que éstos respondieran a la realidad de las cosas. No necesitamos indicar de qué modo esta constitución suprema de la humanidad necesitaría igualmente de su o de sus administraciones de los servicios públicos universales; ella tendría las mismas bases que las que hemos indicado para la constitución del Estado y tendría también sin duda su cámara internacional de oficios, formada por los mandatarios de las federaciones internacionales del trabajo, algunas de las cuales comienzan ya a formarse en este momento por la iniciativa de las *trade unions* inglesas.

Comunismo y «anarquía»

Pero tal vez se nos diga (...): ¿no hay que tener en cuenta (...) que todas las ramas de la producción están destinadas a ser constituidas en servicios públicos? ¡Cómo no veis que así caemos en el más detestable comunismo!

Es cosa sorprendente el poder que tienen algunas palabras para excitar a los espíritus, en tanto que la idea a la cual corresponden corre por el mundo y es muy bien admitida bajo otro nombre. ¡¡Esto ocurre con la palabra *an-arquía,* que hace erizar los cabellos de la cabeza de nuestros burgueses, mientras que la idea de la reducción indefinida de las funciones gubernamentales y finalmente de la abolición misma del gobierno es la última palabra de los economistas del liberalismo apadrinados por estos bravos burgueses!! Lo mismo ocurre con la idea del Estado y de la intervención del Estado en los asuntos industriales para otra categoría de personas, que abarca lo mismo a la vez a los economistas oficiales y a los socialistas antiestatistas, en tanto que una administración central, el Estado en una palabra, es una cosa de la que podía prescindirse poco ha, antes de la gran producción moderna, pero que ha llegado a ser, cada vez más, una necesidad social en presencia de la gran producción y de la gran circulación, como órgano normal de la centralización económica, como dirección normal de las grandes industrias que proporcionan la materia prima para la producción, y de los grandes medios de transporte que van a llevar las mercancías hasta el consumo. Hasta tal punto es necesaria, que, a falta de esta centralización económica en las manos del Estado, las fuerzas económicas se centralizan entre las manos de poderosas compañías que son verdaderos Estados oligárquicos. La palabra comunismo ha tenido el singular favor de ser rechazada por los socialistas como una

calumnia, de ser considerada por los economistas como la mayor de las utopías, de ser, en fin, a los ojos de la burguesía, una teoría que consagra el robo y la promiscuidad permanente, en fin, la peor de las pestes.

En cuanto a nosotros, que no nos horroriza la palabra «Estado», tan espantosa a los ojos de algunos, como tampoco nos espanta la palabra «an-arquía», tan terrible a los ojos de otros, ¿por qué nos asustaremos de la palabra «comunismo»? Suponiendo incluso que esta palabra no haya tenido un sentido claramente definido ni presente una idea perfectamente racional, menos que ninguna otra debe asustarnos, pues el comunismo, visto en el pasado, ha sido siempre la forma, sentimental o mística, pero enérgica y radical, de la que las clases desheredadas y sus agitadores, desde Spartacus hasta Babeuf, se han servido para manifestar su eterna reivindicación y hacer escuchar su incesante protesta contra la miseria y la iniquidad social. Pero la palabra comunismo tiene también una significación más precisa, representa una idea realmente científica. Comunismo quiere decir propiedad común, propiedad pública, propiedad de la sociedad.

Estado burgués y Estado obrero

(...) Hemos visto que el Estado nos fusila, nos condena, nos aprisiona y nos fusila de nuevo, y queremos arrebatar al Estado su judicatura, sus alcaldesas y sus fusileros. Con nuestros ojos hemos visto que el Estado, el actual, el burgués, cuando quería producir por sí mismo en lugar de abandonar la producción a compañías de capitalistas que sólo buscan enriquecerse, producía mejor y más barato que las propias compañías; lo vimos en los ferrocarriles del Estado en Bélgica, en los servicios postales, en la construcción de puertos de mar. Pero lo que no habíamos visto y veremos nosotros o nuestros descendientes es el Estado obrero, el Estado basado en la agrupación de libres Comunas obreras, encargándose definitivamente de la gestión de todas las empresas sociales grandes (...)

No nos importan los anatemas lanzados contra nosotros desde lo alto de las cátedras oficiales de economía política ortodoxa (...) Lo que nos afecta cada vez más cerca es la repulsa instintiva que experimentan por toda intervención del Estado socialista que en los demás puntos marchan codo a codo con nosotros. Entre ellos y nosotros creemos simplemente que existe un gran malentendido: acaso la palabra Estado es el único punto que nos separa de ellos; si es así, dejaremos gustosos a un lado la palabra declarando que conservamos y entendemos la cosa bajo la cubierta más agradable de otra denominación cualesquiera: administración pública, delegación de Comunas federales, etc.

Pero al lado de quienes nos reprochan el papel que concedemos al Estado, están también los que rechazan el papel que concedemos a la Comuna. Para los jacobinos de todos los matices, el Estado es el gran Todo, el dios Pan, en quien todo debe vivir y morir. Para ellos el Estado no sólo es un órgano particular con una gran importancia y un alto destino, sino el cuerpo social todo entero. No comprenden que se pueda entrar en la vida sin el billete de entrada del Estado, ni irse de este mundo sin pasaporte del Estado: no nos perdonarán haber negado al Estado todo su lustre, todo su esplendor, sus brillantes armaduras, sus bellos ropajes rojos y negros, para revestirle con la blusa de minero o la chaqueta del conductor de locomotoras. ¡¡No más generales de la República, no más procuradores de la República!! Pero ¿no es esto una vez más la abominación de la desolación? ¿No encontráis ridículo hacer de la Comuna el pivote de la organización social? La Comuna no es más que una simple subdivisión territorial del departamento, como éste es una simple subdivisión del Estado: vaya para este último la denominación de prefecto y de alcalde, de gobernador y de burgomaestre. ¡Así lo quiere la República una e indivisible!

En cuanto a vuestra Comuna autónoma, que en lugar de contentarse con recibir la vida del Estado pretende por el contrario ser ella el lugar de donde emana el Estado, en cuanto a vuestra Comuna socialista que aspira a hacer del Estado un engranaje del socialismo, ese cuento es una vieja patraña incendiaria que ya conocemos por sus efectos y que hemos masacrado ya tres veces a los gritos de *Viva la República:* en el 93 por la guillotina, en junio de 1848 por el fusil, en mayo de 1871 por el cañón. Pues bien, señores grandes ciudadanos de la Montaña: Confesamos que vuestros rayos son un poco más terribles que los de vuestros aliados del momento, los grandes sacerdotes de la secta económica ortodoxa, que se contentan con dar a vuestras proezas la consagración de su ciencia: en nombre de la libertad del trabajo, dejad trabajar el mosquetón, dejad la metralleta, y dejad pasar las balas a través de los flancos del proletariado... Pero es precisamente, señores, porque nosotros no queremos ya dejarnos condenar, aprisionar, fusilar o guillotinar, por lo que ya no queremos a vuestros jueces, a vuestros esbirros ni a vuestros verdugos.

A la concepción jacobina del Estado omnipotente y de la Comuna subalternizada, oponemos la concepción de la Comuna emancipada, que nombra ella misma todos sus administradores sin excepción, que hace ella misma la legislación, la justicia y la policía. A la concepción liberal del Estado gendarme, oponemos la concepción del Estado desarmado, pero encargado de instruir a la juventud y de centralizar los grandes trabajos de conjunto. La Comuna resulta esencialmente el órgano de las funciones políticas o pretendidamente tales: la ley, la justicia, la seguridad, la

garantía de los contratos, la protección de los incapaces, la vida civil, pero es a la vez el órgano de todos los servicios públicos locales. El Estado llega a ser esencialmente el órgano de la unidad científica y de los grandes trabajos de conjunto necesarios a la sociedad.

LA CUESTION DE LOS SERVICIOS PUBLICOS ANTE LA INTERNACIONAL

RESPUESTA DE ADHEMAR SCHWITZGUEBEL A CESAR DE PAEPE[6]

Obrero grabador-ornamentador, Adhémar Schwitzguébel (1844-1895), jurasiano suizo, amigo de James Guillaume, fue uno de los militantes más activos de la Federación jurasiana de la Internacional. James Guillaume publicó en París, en 1908, Algunos escritos *de Schwitzguébel, de donde está extraído el texto que sigue y que, desde un punto de vista estrictamente anarquista, se opone a la exposición de César de Paepe.*

(...) Tras lo antedicho sobre la cuestión de los servicios públicos, es manifiesto que, en lo atinente a la reorganización social, dos grandes corrientes se reparten el mundo socialista, tendente el uno al Estado obrero, el otro a la Federación de comunas.

Algunos piensan que en el fondo de este gran debate no hay sino expresiones diferentes de una misma idea. Pero las cuestiones relativas a la discusión de los servicios públicos no dejan duda: se trata de dos cosas diferentes. Es lo que nos esforzaremos por demostrar. Estudiaremos la cuestión de los servicios públicos desde el punto de vista de la Federación de las comunas y terminaremos poniéndola en presencia de la historia y de la revolución social.

El «Estado obrero» se parece al Estado actual

¿Cuál es la idea fundamental de los Estados modernos y por qué necesidades justifican su existencia sus partidarios? La idea de que en todas las relaciones entre los hombres hay relaciones puramente privadas, pero también otras relaciones esenciales que afectan a todo el mundo, de ahí la necesidad de orden público, gracias al cual se asegura el juego regular de las relaciones pú-

---

[6] Comunicación presentada al Congreso jurasiano de Vevey los días 1 y 2 de agosto de 1875 por la sección de grabadores y ornamentadores de buril del distrito de Courtelary (los subtítulos son nuestros).

blicas y generales entre los hombres. Medítese bien la memoria del Consejo de Bruselas y se hallará que la concepción del Estado obrero allí dominante es, en cuanto al fondo, absolutamente parecida a la del Estado actual.

He aquí las objeciones que vienen: el Estado reorganizado, dirigido, administrado por las clases obreras, habrá perdido el carácter de opresión, de explotación que actualmente tiene entre las manos de la burguesía; en lugar de una organización política, judicial, policial, militar que es ahora, será una agencia económica, y reguladora de los servicios públicos organizados según las necesidades sociales y las aplicaciones de las ciencias.

Pero rindamos cuentas del funcionamiento de un Estado semejante. La acción política legal o la revolución social han puesto en manos de la clase obrera la dirección de la Comuna y del Estado. Lo que quieren las clases obreras, la emancipación del trabajo de toda dominación, de toda explotación del capital, pueden realizarlo. Es necesario que el instrumento de trabajo pase a ser propiedad colectiva, que la propiedad esté organizada, que el intercambio se haga, que la circulación favorezca el cambio, que una instrucción y una educación científicas, humanas, reemplacen a la ignorancia actual, que condiciones higiénicas garanticen la existencia de los individuos y de la sociedad, que la seguridad pública reemplace al antagonismo actual, al juego criminal de las pasiones odiosas y de las rivalidades brutales. El proletariado, que ha llegado a dictador en el Estado, decreta la propiedad colectiva y la organización en provecho, sea de las Comunas, sea del Estado, establece las condiciones en que deben ser utilizados los instrumentos de trabajo para salvaguardar los intereses de la producción, de los grupos productores y los de las Comunas y del Estado; luego organiza y determina el funcionamiento del intercambio de los productos, organiza y desarrolla los medios de circulación, elabora un programa de instrucción y educación de la juventud cuya ejecución remite a la Comuna o al Estado; establece un servicio sanitario comunal y general; toma las medidas necesarias para asegurar la seguridad pública en las Comunas y el Estado.

En todo lo así concerniente a la organización social, el proletariado debe distinguir ante todo lo que es de iniciativa privada, y lo que es de iniciativa pública, lo que es servicio privado y lo que es servicio público, lo que es del dominio de la Comuna y lo que es del Estado. Exactamente lo que se hace hoy.

Este trabajo de distinción, de eliminación de lo privado de lo que es público, de organización de todo lo que proviene de la Comuna y del Estado, no puede realizarlo el proletariado directamente, como cuerpo. Es preciso que su opinión, que su voluntad general, se descompongan, se analicen, y para ello es necesario personificarlas en representantes que irán a la tribuna par-

lamentaria a defender la opinión de sus representados. Esto es lo que pasa hoy.

El «Estado obrero» no es una solución

¿Cómo se constituirán estos parlamentos de obreros? No hay otro medio que el famoso sufragio universal. Habrá, por tanto, aún la minoría para la que la mayoría hará ley, o *viceversa;* pues el Estado, reconocido como necesario para salvaguardar los intereses públicos, hará que la ley sea obligatoria para todos, y quienes traten de sustraerse a ella serán tratados como criminales. Este Estado obrero, que debería ser organizado para satisfacer los intereses económicos de la sociedad, se halla lanzado frenéticamente a la legislación, la jurisdicción, la policía, el ejército, la escuela y la iglesia oficiales. Desde el momento en que, por una parte, hay ley del Estado y, por otra, diversidad de intereses que satisfacer, es inevitable que haya mayoría o minoría hostil a esta ley. Si el Estado no posee el poder de hacer ejecutar la ley, ésta no será observada, y la acción del Estado será desconsiderada, anulada. La razón de Estado necesita, por tanto, de un poder capaz de reprimir toda tentativa de rebelión contra la constitución y las leyes del Estado. Toda la organización judicial para castigar los atentados dirigidos contra las bases, el orden, las leyes del Estado, la policía para vigilar la observancia de las leyes, el ejército para reprimir la revuelta si estalla, para proteger al Estado contra los ataques de otros Estados, todo ello son consecuencias necesarias del principio fundamental de la existencia del Estado.

Si estos servicios públicos, como se les ha llamado hasta hoy, son necesarios para la existencia material de todo Estado, la escuela y la iglesia oficiales no son menos necesarias para su existencia moral. Es preciso que las inteligencias acepten esta dominación absoluta del Estado como la cosa más natural del mundo. Así, toda la enseñanza pública, por la Escuela y por la Iglesia, está fundada sobre el respeto absoluto de todo lo que se aproxima al Estado. Y en el Estado obrero, al que se asigna como carácter esencial la función de regulador económico, toda la organización de la propiedad, de la producción, del cambio, de la circulación, será, en las manos de la mayoría o de la minoría en posesión de la dirección de los asuntos, un medio de dominación tan poderoso como las funciones políticas, jurídicas, policiales, militares, ejercidas actualmente por los burgueses del poder. Más que los burgueses, los obreros, dueños del Estado, se mostrarán implacables contra toda acción dirigida contra su Estado, porque creerán haber realizado el más perfecto ideal.

El Estado obrero, pues, respecto al problema de la organización social, no nos parece una solución conforme a los intereses

de la humanidad; ésta no sería emancipada porque el instrumento de trabajo, la organización del trabajo, ciertos servicios públicos, fueran del dominio del Estado o de la Comuna; el reparto equitativo de los frutos de la producción, el beneficio de una mejor instrucción y educación, los goces de la vida social, estarían, en efecto, mejor asegurados para cada uno que en el orden de cosas actual, pero la autonomía completa del individuo y del grupo no sería realizada y, para que el hombre sea emancipado, es preciso que lo sea como trabajador y como individuo.

(...) Plantear la cuestión de reorganización social empleando la fórmula sometida a las deliberaciones del Congreso de Bruselas es inevitablemente desviar las inteligencias respecto a los verdaderos términos de la cuestión, esto es, significaba concluir de antemano en el Estado obrero.

Dos principios nuevos: colectivismo y federalismo

(...) Dos principios, de una consecuencia histórica inmensa, se han desprendido de los debates y las luchas intestinas que han agitado nuestra Asociación: el principio de la propiedad colectiva como base económica de la nueva organización social, y el principio de autonomía y de federación como base de la agrupación de individuos y colectividades humanas. Para investigar cuál sería la nueva organización social, por qué, en lugar de comprender las consecuencias necesarias de la aplicación de los dos principios antes mentados, preguntarse lo que sería servicio privado y servicio público, por qué y cómo serían hechos estos servicios públicos, si se razona de forma correcta hubiese debido decirse: nos encontramos en presencia de la necesidad de transformar la propiedad individual en propiedad colectiva: ¿cuál es el medio más práctico para operar esta transformación? Que los trabajadores tomen posesión directa de los medios de trabajo que han hecho funcionar en beneficio de la burguesía y que deben ahora hacer funcionar en su propio provecho. Esta medida revolucionaria es superior en la práctica a todos los decretos de las asambleas dictatoriales que se creerían autorizadas a dirigir la revolución o la emancipación integral de las clases trabajadoras; y la acción espontánea de las masas populares, de donde ella puede salir, es, desde los primeros actos de la revolución, la afirmación práctica del principio de autonomía y de federación, base de toda agrupación social. Con los privilegios económicos de la burguesía han hecho naufragar, en esta tempestad revolucionaria, todas las instituciones del Estado, en medio de las cuales la burguesía mantiene sus privilegios.

Estudiemos ahora las consecuencias, desde el punto de vista de la organización social, de una revolución semejante. En una

localidad cualquiera, los diferentes cuerpos de oficio son dueños de la situación: en tal industria, el utillaje utilizado es de mínimo valor; en tal otra, es de un valor considerable y de una utilidad más general; si el grupo de los productores empleados en esta industria debe ser propietario del utillaje utilizado, este propietario puede crear un monopolio para un grupo de trabajadores, en detrimento de los otros grupos. Las necesidades revolucionarias que han empujado a los grupos de trabajadores a una acción idéntica les dictan igualmente pactos de federación, en medio de los cuales se aseguran mutuamente las conquistas de la revolución; estos pactos, necesariamente, serán comunales, regionales, internacionales, y contendrán las garantías suficientes para que ningún grupo pueda acaparar por él solo los beneficios de la revolución. Es así como la propiedad colectiva nos parece debe ser completamente comunal, regional e internacional, siguiendo el desarrollo y la importancia más o menos general de tal rama de la actividad humana, de tal riqueza natural, de tales instrumentos de trabajo acumulados por un trabajo anterior.

En cuanto a la constitución de los grupos productores, la espontaneidad de los intereses revolucionarios que les han dado nacimiento será el punto de partida de su organización y del desarrollo de esta organización desde el punto de vista de la organización social. Habiéndose agrupado libremente para la acción revolucionaria, los trabajadores continuarán este libre agrupamiento para la organización de la producción, del intercambio, de la circulación, de la instrucción y de la educación, de la higiene, de la seguridad; y lo mismo que, en las luchas revolucionarias, la actitud hostil de un individuo en tal grupo, de un grupo en tal comuna, de una comuna en tal región, de una región en la internacional, no han podido evitar la marcha triunfante de la revolución, del mismo modo el aislamiento, cuando se trate del desarrollo de las conquistas de la revolución, no podrá parar la marcha progresiva de las masas trabajadoras actuando libremente.

La federación de comunas reemplaza al Estado

Nótese bien la diferencia esencial entre el Estado obrero y la federación de comunas. El Estado determina lo que es servicio público y la organización de ese servicio público; he aquí la actividad humana reglamentada. En la federación de comunas, hoy el zapatero trabaja en una habitación de su casa; mañana, por la aplicación de un descubrimiento cualquiera, la producción de calzados puede ser centuplicada y simplificada a la vez: entonces los zapateros se unen, se federan, establecen sus talleres, sus manufacturas, y entran así en la actividad general. Lo mismo

ocurre con todas las ramas de la actividad humana: lo que está restringido se organiza de una manera restringida; lo que es general, de una manera general, tanto en los grupos como en las comunas y federaciones. Es la experiencia, la vida de cada día, puesta al servicio de la libertad y la actividad humanas.

¿Qué han llegado a ser, en esta organización, los servicios públicos del Estado actual, su legislación, su jurisdicción, su policía, su ejército, su escuela y su iglesia oficiales? El libre contrato ha reemplazado a la ley; si hay conflictos, son juzgados por tribunales en los grupos donde estallan los conflictos; y respecto a las medidas de represión, no tienen ya su razón de ser en una sociedad fundada sobre la libre organización, no pudiendo la organización y la acción de tal grupo, en modo alguno, dañarme, si la organización y la acción del grupo al que pertenezco son igualmente respetadas, y si esta organización y esta acción pueden difícilmente separarse de los intereses de la humanidad emancipada después que la revolución social haya barrido todas las consecuencias prácticas del burguesismo. Un servicio de seguridad podrá tal vez aún tener su utilidad temporal, pero no podrá ser ya una institución con un carácter general, indispensable, vejatorio, opresivo, como en el orden actual.

Las grandes corrientes de la revolución social

Es indiscutible que la cuestión, desde el punto de vista práctico, se dilucidará siguiendo el grado de desarrollo socialista de las masas trabajadoras de cada país, y también siguiendo los primeros pasos más o menos decisivos de la revolución social. Hoy, sólo los ignorantes o gentes de mala fe afirman que la solución del problema social puede producirse de otro modo que por la revolución. Estamos contentos al constatar que nuestros hermanos alemanes, pese al carácter legal de su agitación socialista actual, están de acuerdo con nosotros en este punto. Pero la revolución puede producirse de dos maneras: puede tener por fin inmediato, y por base de acción a la vez, la conquista por las clases trabajadoras del poder político en el Estado actual y la transformación de este Estado burgués en Estado obrero; puede, por otra parte, tener como fin inmediato, e igualmente como base de acción, la destrucción de todo Estado y el agrupamiento espontáneo y federativo de todas las fuerzas revolucionarias del proletariado. Si la acción revolucionaria puede variar de un país a otro, es igualmente susceptible de variación en las comunas de un mismo país: aquí, la comuna conservará esencialmente un carácter autoritario y gubernamental, e incluso burgués; en otra parte, el escobazo será completo. Si comprendemos la situación actual de los pueblos en los diferen-

tes Estados civilizados y de las concepciones diversas sobre estas materias aún en curso, se comprenderá que es inevitable que la revolución presente un carácter de extremada variedad: todas las teorías socialistas, el comunismo, el colectivismo, el mutualismo, reciben una aplicación más o menos restringida o general, según las grandes corrientes que siga la revolución.

¿Cómo podría ser de otro modo, si hoy vemos a un país grande como Alemania defender la idea del Estado obrero, y a otros como Italia y España, la idea de federación de comunas? Esta diversidad de tendencias revolucionarias ha sido, para la burguesía, causa de que se acuse al socialismo de impotencia. Con un poco de clarividencia, empero, es fácil constatar que, si existen divergencias en la concepción de una nueva organización social, las clases obreras están cada vez más unidas para hacer desplomarse el edificio burgués. Y esta divergencia no puede ser una causa de impotencia, sino, por el contrario, una causa de fuerza, en el sentido de que los grupos trabajadores, realizando su concepción particular y respetando las realizaciones de las concepciones de otros grupos, tendrán todos un mayor interés en el triunfo de la revolución. ¿En qué frenará eso la marcha revolucionaria del proletariado que los alemanes realizan de Estado obrero, mientras que los italianos, los españoles y los franceses realizan la federación de comunas? ¿Y en qué, si en Francia ciertas comunas conservan la propiedad individual, mientras que la propiedad colectiva triunfa en otras?

La federación de comunas lo hará

Hechas estas reservas, tenemos, sin embargo, la convicción de que la organización más favorable para el desarrollo de los intereses de la humanidad acabará por imponerse por doquier, y que las primeras manifestaciones revolucionarias serán determinantes para el ulterior desarrollo de las etapas de la revolución. Llevamos esta convicción hasta afirmar que será la federación de comunas la que saldrá con más fuerza de la revolución social.

Se ha reprochado a esta federación de comunas el ser un obstáculo para la realización de una entente general, de una unión completa de los trabajadores, y el no presentar, desde el punto de vista de la acción revolucionaria, el mismo poder de acción que el Estado.

Pero ¿cómo practicarán la solidaridad los grupos de trabajadores libremente federados en la Internacional, cómo se entenderán, cómo se pondrán de acuerdo? La misma situación económica les empuja a la práctica de la solidaridad. ¿Cómo será ésta, cuando la acción se libere de todas las trabas que le opone el orden social?

¿Cómo aumentará la Internacional su poder de acción si es una federación, si se desgarra tan pranto como un consejo general quiere hacer de ella un Estado? Los trabajadores tienen odio a la autoridad, quieren ser libres, y no serán fuertes si no es por la práctica de esta ancha y completa libertad.

Sí; nuestra Asociación ha sido la prueba de la fecundidad del principio de autonomía y de la libre federación; y es por la aplicación de este principio por la que la humanidad podrá marchar hacia nuevas conquistas para asegurar el bienestar moral y material de todos.

JAMES GUILLAUME

(1844-1916)

JAMES GUILLAUME, por Fritz Brupbacher[1]

James Guillaume nació el 16 de febrero de 1844 en Londres. Su padre, suizo de Nachâtel, se había naturalizado inglés; su madre era francesa. Su familia paterna vivía en Fleurier, en el Val-de-Travers. Su abuelo había fundado allí, hacia 1815, una casa de relojería con una sucursal en Londres. Era republicano y hubo de refugiarse un año o dos en el cantón de Vaud, a consecuencia de los motines de 1831. El padre de James Guillaume llegó a Londres a los veinte años, ya buen relojero, para reemplazar a su tío en la dirección de la sucursal. No era él un hombre ordinario, y la civilización le interesaba más que el comercio de relojería. No se contentó con aprender, en sus horas de ocio, el alemán y el español, sino que incluso estudió las ciencias naturales, que le interesaban particularmente, y la filosofía. Se casó en 1832 con una joven muy cultivada, de una familia de músicos.

---

1 Fritz Brupbacher (1874-1945), doctor en medicina de Zurich, miembro del Partido Socialista Suizo de 1898 a 1914, fecha de su expulsión; luego, del Partido Comunista a partir de 1920, hasta su expulsión a finales de 1932; no cesó, en el fondo, de ser anarquista, y de hacer propaganda en favor de la libertad sexual. Ha publicado *Marx and Bakounine* y *60 Jahre Ketzer* (autobiografía), libros de los que se han publicado extractos en francés bajo el título de *Socialisme et liberté* (1955).

En 1848, habiéndose proclamado la república en Neuchâtel, el padre de James Guillaume, ardiente republicano también él, volvió al país. Pronto fue nombrado juez, luego prefecto del Val-de-Trevers, y a partir de ese momento sólo se ocupó de los asuntos públicos. Elegido consejero de Estado en 1853, fue reelegido continuamente durante treinta y cinco años.

James Guillaume tenía, por tanto, cuatro años cuando llegó a Suiza. Entró en el colegio latino a los nueve años y medio; a los dieciséis, pasó a los auditorios, lo que hoy se llama academia, donde permaneció hasta el 1862. Alumno bastante indisciplinado tenía con frecuencia diferencias con las autoridades escolares, que eran realistas y religiosas. Pero si durante el año obtenía malas notas a causa de sus posturas independientes, se recuperaba en los exámenes, donde siempre era el primero. Lo importante en su vida escolar no fue lo hecho en clase —no escuchaba a sus maestros, no tenía ninguna confianza en ellos—, sino lo que quiso aprender solo y lo que fermentaba en su cabeza. Leyó toda la biblioteca de su padre, se apasionó por la Antigüedad, por la Revolución francesa, por la filosofía y particularmente por Spinoza, por la poesía desde Homero y Shakespeare hasta Goethe y Byron, así como por Rabelais, Molière y Voltaire.

Las ciencias naturales, astronomía, geología, entomología, también le ocupaban mucho. Sentíase poeta y músico: escribió millares de versos líricos, compuso dramas y novelas, una ópera y un oratorio. La política no le interesaba menos. La lucha entre republicanos y realistas era encarnizada en Neuchâtel. Desde entonces, la historia de la revolución le fascinaba a Guillaume, y sus héroes eran los Montagnards: Marat —otro neuchâtelés—, Robespierre, Saint-Jus.

Guillaume se presentó en Zurich en septiembre de 1862: debía estudiar filosofía, completar su cultura y prepararse para el profesorado de lenguas clásicas. Entró en el laboratorio filológico dirigido por Köchly —¡Köchly y el esteta Vischer fueron los únicos profesores a los que el joven antiautoritario escuchó en serio!—. Guillaume aprendió en Zurich a conocer el genio alemán en sus poetas y en sus filósofos. También se impregnó de las letras griegas. Fue en Zurich donde comenzó a traducir *Les Gens de Seldwyla*, de Gottfried Keller, novelista suizo, pero excelente escritor alemán. Guillaume fue el primero que tradujo al francés a Keller, cuya obra apareció en 1864. Para él, el socialismo aún no existía. A un camarada un poco más joven que él, y que le confesaba una entusiasta admiración por Proudhon, le respondió Guillaume que Proudhon era un sofista.

En la primavera de 1863, Guillaume fue obligado a volver a Neuchâtel; lleno de nostalgia, hubo de renunciar a un viaje de estudios que había pensado hacer a París. Al final de año superó el examen del profesorado de escuelas industriales y re-

cibió un puesto en el colegio de Locle. (...) No es aún socialista, y hasta ahora no ha vivido, sino estudiado en libros. Hele aquí ahora transplantado en medio del pueblo obrero. Contempla, su corazón se subleva, su razón se irrita. Ya tenía la pasión de lo verdadero; ahora late en él la pasión de lo justo. La vanidad de los estudios clásicos le puede; se encoge de hombros soñando en sus antiguos planes de futuro. Poeta, renuncia a cantar, escucha los gritos de la poesía viva. Historiador, se pregunta si la revolución ha concluido, o si ni siquiera ha comenzado. Para que su vida tenga sentido, desea consagrarla a la instrucción popular; para comenzar, organiza cursos vespertinos para aprendices. Sigue leyendo a toda clase de autores: Feuerbach, Darwin, Fourier, Louis Blanc, Proudhon. Y poco a poco nuevas concepciones se elaboran en su cabeza. Sabio y filósofo, anteriormente no había podido concebir la igualdad más que a la manera de Robespierre y de Louis Blanc: teniendo el hombre un alma, la igualdad de todas las almas era cosa lógica. Pero ¿cómo conciliar la igualdad con el darwinismo, con la descendencia animal, con la lucha por la vida? ¿Y qué se hacía de la moral sin el libre arbitrio? Estas cuestiones le preocuparon mucho tiempo. Cuando al fin se impuso en él la negación del libre arbitrio metafísico, se halló tranquilo y sobre un terreno sólido.

Sin embargo, su pensamiento carece de centro: el socialismo no se ha precisado aún en el corazón del profesor y del metafísico. El movimiento cooperativista francés alcanza Suiza y aviva su interés por los cursos vespertinos. En 1865, una sección de la Internacional se ha establecido en La Chaux-de-Fonds: un pueblo que se ayuda, merece ser ayudado. Para encontrarle completamente vivo faltaba dedicación y paciencia, sacrificio de la vida y de la muerte: fue ésta la imagen que Guillaume admiró y quiso en Constant Meuron, el veterano de los motines de Neuchâtel, el revolucionario y republicano que nunca supo de otra cosa que de revolución y república.

A partir de entonces, Guillaume está formado: quiere actuar, sabe para qué hacerlo. Cómo, aún lo duda. Piensa hacerse instructor en un pueblo para estar más cerca del mismo pueblo; luego, con hacerse tipógrafo del mismo modo que Constant de Meuron se había hecho ornamentador de buril. De una y otra cosa le disuadieron, demostrándole que si se desclasaba perdería casi toda la influencia útil que podría ejercer.

En el otoño de 1866, Constant Meuron y James Guillaume fundaron la sección de la Internacional de Locle, y Guillaume se presentó en el Congreso de Ginebra.

Hasta entonces se había consagrado a la educación general de los obreros, con más frecuencia gracias a conferencias de historia (que han sido después impresas), pero también mediante ensayos de organización cooperativa de crédito y parlamenta-

rio, pero pronto llegó a la convicción, como la mayoría de los internacionalistas del Jura, de que allí la clase obrera no tenía nada que ganar. El Congreso de la Internacional en Lausana, el Congreso de la Liga de la Paz y de la Libertad en Ginebra, tenidos en 1867, modificaron profundamente el pensamiento de Guillaume; es entonces cuando contacto con los revolucionarios de toda Europa y cuando le vino la fe en la revolución social universal.

Fue en este momento de su evolución cuando, en 1869, conoció a Bakunin, con ocasión de la fundación de la federación romanda. Sus planteamientos eran completamente análogos: el sueño de un socialismo sin Estado, en que no habría ni gobierno ni constitución, en que todos los hombres fueran libres e iguales, se había formado en Guillaume por evolución interior y por experiencia exterior antes de que encontrase a Bakunin. Fue para ambos, empero, una gran cosa el entablar mutuo conocimiento.

«Yo debo a Bakunin —escribía Guillaume— lo siguiente desde el punto de vista moral: antes yo era estoico, preocupado por el perfeccionamiento moral de mi personalidad, esforzándome en conformar mi vida de acuerdo con un ideal; bajo la influencia de Bakunin, renuncié a esta preocupación personal, individual, y me resolví a consagrarme a la acción colectiva, buscando la base y la garantía de la moralidad en la conciencia colectiva de hombres estrechamente unidos para trabajar en una empresa común de propaganda y de revolución.»

Sabido es cómo se lanzó a ello. De 1866 a 1878, Guillaume no vivió más que para la Internacional. Se casó en 1868 con Elise Golay. Un recuerdo respetuoso para la joven valiosa que puso su mano en la del agitador y el perseguido. Desde el año 69, en efecto, Guillaume hubo de renunciar a su profesorado de Locle por haber entrado en conflicto con las autoridades pedagógicas a causa de su actividad revolucionaria. Se hizo tipógrafo, y lo fue hasta 1872. Contar su vida entre 1866 y 1878 sería contar la historia de la Internacional, por lo cual sus propios recuerdos son la historia de ella. Fue uno de los oradores más brillantes de su izquierda, constituida en el Congreso de Basilea y que acabó con la separación de los autoritarios y antiautoritarios en el famoso Congreso de La Haya. Sobre la evolución de las ideas de Guillaume, de sus capacidades personales, intelectuales y morales, no se podía ponderar la importancia que representó para él el vivir y actuar con una clase obrera de una extraordinaria actividad espiritual. Es difícil distinguir lo que Guillaume ha dado a sus camaradas y lo que ha recibido de ellos. Los militantes jurasianos de esta época vivían verdaderamente confundidos en una amplia comunidad espiritual: sentían, actuaban, pensaban en común. Nada de dirigentes, nada de dirigidos; sólo hombres

con iniciativas más o menos decididas, con dotes naturales más o menos ricos. Pero sería difícil buscar dónde comenzaba y dónde acababa el trabajo de uno o de otro.

Guillaume fue, pues, la emanación intelectual de una colectividad (...). Fue allí, en el Jura, donde los relojeros y Guillaume produjeron juntos las ideas que una generación nueva debía reencontrar y bautizar bajo el nombre de sindicalismo revolucionario.

Desde 1870 podían distinguirse ya claramente las dos tendencias que nacieron y aún existen hoy en régimen de oposición en Suiza occidental: la tendencia socialdemócrata y el sindicalismo revolucionario. En 1870, en el Congreso de la federación romanda, tenido en La Chaux-de-Fonds, ocurrió la primera escisión. Allí se dio en pequeño lo que iba a ocurrir en gran escala en 1872. Guillaume editaba entonces el órgano de los «colectivistas» (sindicalistas revolucionarios), *La Solidarité,* que duró hasta después de la Comuna y la crisis nacida entre los jurasianos. Más tarde fue redactor del *Bulletin* que reemplazó a esta *Solidarité.*

Masacrada la Comuna, el combate de los autoritarios y los antiautoritarios fue más agudo que nunca en la Internacional. Marx atacaba a los autoritarios, y muy especialmente a los jurasianos, en la Conferencia de Londres. La consecuencia fue que un entendimiento más estrecho unió a todos los elementos antiautoritarios y que las hostilidades se exasperaron. Se sabe que Bakunin y Guillaume fueron excluidos de la Internacional en el Congreso de La Haya de 1872, pues Marx y sus compañeros creyeron desembarazarse así del espíritu de los antiautoritarios. No es éste el lugar para hablar de los medios a los que Marx recurrió para alcanzar sus fines: léase con detalle *La Internacional,* de Guillaume[2].

Desde antes de La Haya, Guillaume siempre había estado entre los primeros lugares, pero después de ese Congreso fue totalmente imposible representarse el proceso de la Internacional sin él.

La oposición contra Marx era muy heterogénea, y para concentrarla y mantenerla era preciso un espíritu comprensivo, capaz de apreciar muchas individualidades diversas, a fin de hacer posible un trabajo común. Tal fue el papel que Guillaume hizo de forma maravillosa. Lo que hay más raro entre los hombres, a saber, el tener por una parte las ideas claras y firmes respecto a sí mismos, y, por otra, el saber entrar en las ideas de hombres diferentes y estimarlos en su propio valor, eso caracterizaba a Guillaume, y por eso tuvo tanta importancia en los

---

[2] *L'international, documents et souvenirs* (1864-1878), cuatro volúmenes, 1905-1910.

combates espirituales de la Internacional. Se ve, en efecto, en cuanto dijo y escribó, una personalidad moral eminente, libre del fanatismo y del eclecticismo.

(...) Tras 1870, la Internacional, afectada por la evolución económica y política, hubo de morir, pese a todo el trabajo de los militantes. El movimiento obrero europeo no se concebía ya y se escindía en movimientos nacionales. Como en el resto de Europa, el espíritu de revuelta amainaba también en el Jura. El *Bulletin*, que editaba Guillaume, órgano de la federación jurasiana y, al menos durante algunos años, órgano de la Internacional antiautoritaria, hubo de cesar de aparecer en 1878.

IDEAS SOBRE LA ORGANIZACION SOCIAL (1876),

por James Guillaume. Extractos subrayados por nosotros

Preámbulo

La realización de las ideas contenidas en las páginas que siguen no puede obtenerse sino en medio de un movimiento revolucionario.

La ola no rompe el dique en un día; el agua sube por grados, lentamente; pero una vez que ha alcanzado el nivel querido, el estallido es súbito, y el dique se derrumba en un abrir y cerrar de ojos.

Hay, pues, dos hechos sucesivos, siendo el segundo la consecuencia necesaria del primero: en principio, la transición lenta de las ideas, las necesidades, los medios de acción en el seno de la sociedad; luego, llegado el momento en que esta transformación está bastante avanzada para pasar a los hechos de una manera completa, hay allí un cambio brusco y decisivo, la revolución, que no es más que el desenlace de una larga evolución, la manifestación súbita de un cambio preparado durante mucho tiempo y que ha llegado a resultar inevitable.

Ningún hombre serio pensará en indicar de antemano las vías y los medios por los que realizar la revolución, prólogo indispensable de la renovación social. Una revolución es un acto natural, y no el acto de una o varias voluntades individuales; no se opera en virtud de un plan preconcebido; se produce bajo el impulso incontrolable de las necesidades en las que nadie puede mandar.

Que no se espere, pues, de nosotros la indicación de un plan de guerra revolucionaria; dejamos esta chiquillada a los que aún creen en la posibilidad y la eficacia de una dictadura personal para realizar la obra de la emancipación humana.

Por nuestra parte nos limitaremos a decir brevemente cuál es el carácter que deseamos ver tomar a la revolución, para evitar que caiga en los errores del pasado. Este carácter debe ser ante todo negativo, destructivo. No se trata de mejorar ciertas instituciones del pasado para adaptarlas a una sociedad nueva, sino de suprimirlas. Así, supresión radical del gobierno, del ejército, de los tribunales, de la Iglesia, de la escuela, de la banca y de todo lo que tiene que ver con ello.

A la vez, la revolución tiene un lado positivo: la toma de posesión de los instrumentos de trabajo y de todo el capital de los trabajadores.

Debemos explicar cómo entendemos esta toma de posesión.

Hablemos primero de la tierra y de los campesinos.

En muchos países, y particularmente en Francia, burgueses y curas han tratado de engañar y esquilmar a los campesinos diciendo que la revolución quería arrebatarles sus tierras.

Es eso una indigna mentira de los enemigos del pueblo. La revolución quiere hacer todo lo contrario, quiere tomar las tierras de los burgueses, de los nobles y de los curas, para dárselas a los campesinos que no las tienen.

Si una tierra pertenece a un campesino y la cultiva, la revolución no le afectará. Por el contrario, le garantizará la libre posesión de ella y le liberará de todas las cargas que la gravan. A esa tierra que pagaba impuestos al fisco y que estaba gravada por pesadas hipotecas, la revolución la emancipará como ella emancipa al trabajador: ni impuestos ni hipotecas, la tierra será libre como el hombre.

En cuanto a las tierras de los burgueses, de los nobles, del clero, en cuanto a las tierras que el pobre pueblo de los campos ha cultivado hasta ese día para sus amos, esas tierras serán devueltas a aquellos que les habían sido robadas, sus propietarios legítimos, sus propios cultivadores.

¿Cómo hará la revolución para quitar la tierra a la burguesía, a los explotadores, y para dársela a los campesinos?

Hasta el presente, cuando el burgués hacía una revolución política, cuando ejecutaba uno de esos movimientos cuyo resultado es solamente un cambio de dueños para el pueblo, tenía el hábito de publicar decretos anunciando al país la voluntad del nuevo gobierno. El decreto era pegado en las paredes de las comunas y el prefecto, los tribunales, el alcalde, los gendarmes, lo hacían ejecutar.

La revolución verdaderamente popular no seguirá este ejemplo: no se hará por decretos, no reclamará los servicios de la policía y de la administración gubernamental; No es con decretos, con palabras escritas en papel, como va a emancipar al pueblo, sino con actos.

En este capítulo examinaremos la forma en que deben organizarse los campesinos para sacar el mayor provecho posible a su instrumento de trabajo, la tierra.

Al día siguiente de la revolución, he aquí en qué situación se encontrarán los campesinos: los unos, que ya eran pequeños propietarios, conservan el trozo de terreno que ya cultivaban y que continúan cultivando solos o con su familia. Otros, y éste es el mayor número, que eran granjeros de un gran propietario o simple mano de obra a sueldo de un granjero, se han apropiado en común de una gran extensión de terreno y deben cultivarla en común.

¿Cuál de los dos sistemas es mejor?

No se trata aquí de hacer una teoría, sino de tomar por punto de partida los hechos, y de buscar lo que es inmediatamente realizable.

Desde este punto de vista, decimos primero que lo esencial, aquello por lo que la revolución se ha hecho, está cumplido: la tierra ha llegado a ser propiedad de quien la cultiva, no trabajando ya el campesino en provecho de un explotador que vive de sus sudores.

Obtenida esta gran conquista, el resto es de orden secundario; si es su voluntad, los campesinos pueden partir el terreno en lotes individuales o, por el contrario, poner el terreno en común y asociarse para cultivarle. Empero, aunque secundaria respecto a la cuestión principal, la emancipación del campesino, esta cuestión de cuál será la mejor forma a adoptar para el cultivo y la posesión del suelo, merece también ser examinada con atención.

En una región poblada antes de la revolución por campesinos pequeño-propietarios, en donde la naturaleza del suelo sea poco propicia para cultivos de extensión, en donde la cultura está aún ligada a los procedimientos de la edad patriarcal, donde el empleo de las máquinas es desconocido o poco conocido, en una región semejante será natural que los campesinos conserven la forma de propiedad a que se han habituado. Cada uno de ellos continuará cultivando su terreno como en el pasado, con la sola diferencia de que sus criados de antaño, si los había, estarán asociados y compartirán con ellos los frutos que, por su trabajo común, hagan producir a la tierra.

Sin embargo, es probable que al cabo de poco tiempo estos campesinos que siguen siendo propietarios individuales encuentren ventajoso para ellos el modificar su sistema tradicional de trabajo. Se asociarán entonces para crear una agencia comunal encargada de la venta o el cambio de productos; luego, esta misma asociación les conducirá a intentar otras nuevas en la

misma vía. Harán en común la adquisición de diversas máquinas destinadas a facilitar su trabajo; se prestarán apoyo mutuo para la ejecución de ciertas tareas que se hacen mejor cuando se realizan rápidamente por un gran número de brazos, y cabarán sin duda por imitar a sus hermanos los trabajadores de la industria y los de los grandes cultivos, decidiéndose a poner en común sus tierras y a formar una asociación agrícola. Pero si tardan algunos años en la antigua rutina, si hay incluso que esperar que pase una generación entera, en ciertas comunas, antes de que los campesinos decidan allí adoptar la forma de la propiedad colectiva, tampoco entonces habrá allí inconveniente grave: ¿no habría desaparecido el proletariado de los campos, y, en el seno de estas comunas atrasadas, habría otra cosa que una población de trabajadores libres viviendo en la abundancia y en la paz?

Por el contrario, allí donde grandes dominios, vastos cultivos ocupan un número considerable de trabajadores, cuyos esfuerzos reunidos y combinados son necesarios para el culto del suelo, la propiedad colectiva se impone por sí misma. El territorio de toda una comuna, y a veces el de varias de ellas, no formará más que una sola explotación agrícola, a la que se aplicarán los métodos del gran cultivo. En estas grandes comunidades de trabajadores del campo no habrá que esforzarse, cosa que hoy ocurre al pequeño campesino en su trocito de tierra, por obtener de la misma tierra una multitud de productos diferentes: al lado de un cercado de una hectárea de superficie, no se verá un cuadradito de trigo, de patatas, de viñedo, de forraje, de árboles frutales, etc. Por su configuración exterior, cada suelo es apropiado para una clase de productos, así como por su composición química. No se sembrará, pues, trigo en terreno de viñedo, no se buscará la obtención de patatas en un suelo que habría de dejar para el pasto. La comunidad agrícola, si no dispone más que de una sola clase de terreno, se dedicará solamente al cultivo de una especie de productos, sabiendo que el cultivo en gran escala, con menos trabajo, produce resultados mucho más considerables, prefiriendo procurarse por el intercambio los productos que le faltan, antes que obtenerlos en pequeña cantidad y en mala calidad en un terreno que no sería propicio.

La organización interior de una comunidad agrícola no será necesariamente la misma en todas partes; una variedad bastante grande podría producirse siguiendo las preferencias de los trabajadores asociados. Y dado que se conforman con los principios de igualdad y justicia, no tendrán que consultar en este punto más que a sus propias conveniencias y su utilidad.

La gerencia de la comunidad, elegida por todos los asociados, podrá ser confiada a un solo individuo o a una comisión de varios miembros; será a la vez posible separar las funciones administrativas diversas y poner a cada una de ellas en una comisión

especial. La duración de la jornada de trabajo no será fijada por una ley general aplicada a todo el país, sino por una decisión de la comunidad misma; solo que como la comunidad estará en relación con todos los trabajadores agrícolas de la región, habrá que admitir como probable el entendimiento entre todos los trabajadores para la adopción de una base uniforme en este punto. Los productos del trabajo pertenecen a la comunidad, y cada asociado recibe de ella, sea en especies (subsistencias, vestidos, etc.), sea en moneda de cambio, la remuneración del trabajo por él realizado. En algunas asociaciones, estas remuneración será proporcional a la duración del trabajo; en otras, estará a la vez en razón de la duración del trabajo y de la naturaleza de las funciones realizadas; otros sistemas podrán ensayarse y practicarse también.

Esta cuestión del reparto aparece como completamente secundaria desde el momento en que la de la propiedad ha sido resuelta y que ya no existen capitalistas que se valen del trabajo de las masas. Sin embargo, pensamos que el principio al que hay que tender a aproximarse sería éste: *De cada uno según sus capacidades, a cada uno según sus necesidades*. Una vez que, gracias a la mecanización y a los progresos de la ciencia industrial y agrícola, la producción se acreciente de tal forma que sobrepase con mucho las necesidades de la sociedad —lo que se obtendrá en el espacio de unos años tras la revolución—, una vez allí, decimos, no se medirá ya con mano escrupulosa la parte que corresponde a cada trabajador: cada cual podrá servirse de la abundante reserva social según toda la extensión de sus necesidades, sin temor a agotarla jamás; y el sentimiento moral que se desarrolle en cada uno de los trabajadores libres e iguales acabará con el abuso y el pillaje. En el interín, corresponde a cada comuna el determinar —durante el período de transición— el método que crea más conveniente para repartir el producto del trabajo entre los asociados.

Los trabajadores industriales

Hay que distinguir varias categorías entre los trabajadores de la industria como en los del campo.

Están primero los oficios en que el utillaje es casi insignificante, en donde la división del trabajo no existe apenas, y en donde por consiguiente el trabajador aislado puede producir tanto como el asociado. Tal por ejemplo son las profesiones de sastre, zapatero, etc.[3].

[3] Hay que señalar, pese a todo, que, incluso en esas profesiones, el modo de producción de la gran industria puede aplicarse y producir

Después vienen los oficios que necesitan la cooperación de varios trabajadores, el empleo de lo que se llama la fuerza colectiva y que generalmente se ejerce en un taller o tajo. Por ejemplo, los tipógrafos, los ebanistas, los albañiles.

Finalmente existe una tercera categoría de industrias, en donde la división del trabajo está llevada mucho más lejos, y en donde la producción se hace en una escala gigantesca que exige el empleo de potentes máquinas y la posesión de un capital considerable. Tales son las hilaturas, las industrias metalúrgicas, las carboníferas, etc.

Para los trabajadores pertenecientes a las industrias de la primera categoría, el trabajo colectivo no es una necesidad, y llegará sin duda un día en el cual, en gran número de casos, el sastre o el zapatero remendón prefieren continuar trabajando solos en su pequeño chamizo. Es cosa completamente natural, tanto más cuanto que en las pequeñas comunas tal vez no haya más que un solo trabajador perteneciente a cada uno de estos oficios. Sin embargo, y sin querer criticar en nada la independencia individual, pensamos que, allí donde la cosa es practicable, el trabajo en común es el mejor: en la sociedad de sus iguales, la emulación incita al trabajador, pues produce más y hace su obra más estimuladora; por lo demás, el trabajo en común permite un control más útil de cada uno sobre todos y de todos sobre cada uno.

En cuanto a los trabajadores de las otras dos categorías, es evidente que la asociación les es impuesta por la naturaleza misma de su trabajo, y que, no siendo sus instrumentos de trabajo simples útiles de un uso exclusivamente personal, sino máquinas o útiles cuyo empleo exige el concurso de varios obreros, la propiedad de este utillaje no puede ser sino colectiva.

Cada taller, cada fábrica, formará, pues, una asociación de trabajadores libre de administrarse de la forma que le plazca, siempre que los derechos de cada uno sean salvaguardados y que los principios de igualdad y de justicia sean puestos en práctica. En el capítulo precedente, al hablar de las asociaciones o comunidades de trabajadores agrícolas, hemos presentado, a propósito de la gerencia, de la duración de la jornada de trabajo y del reparto de los productos, observaciones que naturalmente se aplican también a los trabajadores de la industria y que por consiguiente no necesitamos repetir. Acabamos de decir que, donde se trata de una industria que exige un utillaje un poco complicado y trabajo en común, la propiedad de los instrumentos de trabajo debe ser común. Pero un punto falta por determinar: esta propiedad común ¿pertenecerá exclusivamente al taller en donde funciona

---

un ahorro de tiempo y de trabajo. Lo que decimos no vale, pues, sino para un período transitorio (nota de James Guillaume).

o será la propiedad de toda la corporación de los trabajadores de tal o cual industria?

Nuestra opinión es que la segunda de estas soluciones es la que vale. Cuando, por ejemplo, el día de la revolución, los obreros tipógrafos de la ciudad de Roma hayan entrado en posesión de todas las imprentas de esta ciudad, deberán reunirse inmediatamente en asamblea general para declarar que el conjunto de las empresas de Roma constituye la propiedad común de todos los tipógrafos romanos. Luego, en la medida de lo posible, deberán dar un paso más y solidarizarse con los tipógrafos de las otras ciudades de Italia. El resultado de este pacto de solidaridad será la constitución de todos los establecimientos tipográficos de Italia como propiedad colectiva de la federación de tipógrafos italianos. En medio de esta puesta en común, los tipógrafos de toda Italia podrán ir a trabajar a una u otra de las ciudades de su país y encontrar por doquier instrumentos de trabajo de los que tendrán el derecho de servirse.

Pero si la propiedad de los instrumentos de trabajo debe, según nosotros, ser remitida a la corporación, por ello no queremos decir que, por encima de los grupos de trabajadores que forman el taller, exista una especie de gobierno industrial que tenga el poder de disponer a su antojo de los instrumentos del trabajo. No: los trabajadores de los diversos talleres no abandonan por nada del mundo el instrumento de trabajo que han conquistado para ponerlo en manos de un poder superior que se llamaría la corporación. Lo que hacen es esto: se garantizan recíprocamente, bajo ciertas condiciones, el goce de los instrumentos de trabajo de los que han adquirido la posesión y, concediendo a sus colegas de otros talleres la coparticipación en este disfrute, obtienen a cambio el ser a su vez copartícipes de la propiedad de los instrumentos de trabajo tenidos por sus colegas con los cuales han concluido el pacto de solidaridad.

La comuna

La comuna está formada por el conjunto de los trabajadores que habitan en una misma localidad. Tomando como modelo la comuna tal como se presenta en la gran mayoría de los casos, y no entrando en las excepciones, definiremos la comuna como la federación local de los grupos de productores.

Esta federación local o comuna está constituida con el fin de ocuparse de ciertos servicios que no son del dominio exclusivo de tal o cual corporación, sino que interesan a todas, y que por esta razón se denominan servicios públicos.

Los servicios públicos comunales pueden ser resumidos en la enumeración siguiente:

a) Trabajos públicos[4]:

Todas las casas son propiedad de la comuna.

Hecha la revolución, cada cual continúa habitando provisionalmente el lugar que ocupaba, a excepción de las familias que estaban reducidas a habitaciones malsanas o demasiado insuficientes y que serán inmediatamente alojadas, a costa de la comunidad, en los apartamentos vacantes de las casas que pertenecían a los ricos.

La construcción de las casas nuevas, con espacios sanos, espaciosos y cómodos para reemplazar a los tugurios miserables de las antiguas barriadas populares, será una de las primeras necesidades de la sociedad liberada. De ello se ocupará la comuna inmediatamente, y de esta guisa no solamente podrá proporcionar trabajo a las corporaciones de albañiles, carpinteros, cerrajeros, pizarreros, etc., sino que también será fácil ocupar de una manera útil esa cantidad de gente que, viviendo en la ociosidad antes de la revolución, no dominan oficio alguno; podrán ser empleados como mano de obra en los inmensos trabajos de construcción y de desmonte que entonces se emprenderán en todos los puntos de la región liberada, y especialmente en las ciudades.

Los nuevos alojamientos estarán construidos a expensas de todos, lo que significa que, a cambio del trabajo proporcionado por las diversas corporaciones de la construcción, éstas recibirán de la comuna los bonos de cambio necesarios para el mantenimiento de todos los miembros. Y puesto que los alojamientos habrán sido construidos a expensas de todos, deberán estar a disposición de todos, es decir, que el disfrute será gratuito, y que nadie tendrá que pagar a la comuna un censo, un alquiler a cambio del apartamento que ocupa.

Siendo gratuitos los alojamientos, parece que puedan desprenderse de ello graves discordias, puesto que nadie querrá habitar una vivienda mala y todos se disputarán las mejores. Pero nosotros pensamos que sería equivocado el pensar esto, y he aquí nuestras razones. En primer lugar, debemos decir que no querer habitar un mal alojamiento y desear otro mejor es un deseo seguramente muy legítimo, y es justamente este deseo —que veremos producirse con mucha fuerza— el que nos segura que por doquier se trabajará con energía y actividad para satisfacerle, construyendo nuevas casas. Pero, mientras esperamos su construcción, habrá que tener paciencia y contentarse con lo que existe; la comuna habrá procurado, como hemos dicho, remediar las necesidades más apremiantes, alojando a las familias más pobres en los grandes palacios de los ricos. Y, en cuanto al resto de la población, creemos que en ella se desarrollará, por el entusiasmo revolucionario, un sentimiento de generosidad y de abnegación que

[4] Los subtítulos que siguen son de James Guillaume.

hará que cada uno sea feliz al soportar, aún durante algún tiempo, los inconvenientes de una habitación incómoda, y que a nadie se le ocurra querellarse con un vecino que, más favorecido, tenga provisionalmente un apartamento más agradable.

Al cabo de poco tiempo, gracias a la actividad con la cual trabajarán los constructores, fuertemente estimulados por la demanda general, los alojamientos serán tan abundantes, que todas las demandas podrán ser satisfechas: cada cual no tendrá sino elegir, con la certeza de hallar una habitación a su conveniencia.

Lo que decimos no tiene nada de quimérico, por maravilloso que pueda parecer a aquellos cuya mirada no ha sobrepasado nunca el horizonte de la sociedad burguesa: es por el contrario lo más simple y natural, tan natural como imposible sería que las cosas pasaran de otro modo. En efecto, ¿en qué se quiere que se ocupen las legiones de albañiles y otros trabajadores de la construcción, sino en construir incesantemente habitaciones cómodas y verdaderamente dignas de ser habitadas por los miembros de una sociedad civilizada? ¿Necesitarán construir durante muchos años para que cada familia tenga su acomodo? No, será cuestión de poco tiempo. ¿Y cuando hayan terminado, se cruzarán de brazos? No, sin duda; continuarán trabajando, mejorarán, perfeccionarán lo que existe, y poco a poco se verán desaparecer enteramente los barrios sombríos, las calles estrechas, las casas incómodas de nuestras ciudades actuales: en su lugar se elevarán palacios donde habitarán los trabajadores elevados a la categoría de hombres.

b) Intercambio:

En la sociedad nueva no habrá comercio en el sentido que hoy se le da a esta palabra.

Cada comuna establecerá un establecimiento de cambio cuyo mecanismo vamos a explicar lo más claramente que podamos.

Las asociaciones de trabajadores, así como los productores individuales —en las ramas en que pueda continuar la producción individual— depositarán sus productos en la caja de cambio. El valor de estos diversos productos habrá sido fijado de antemano por una convención entre las federaciones corporativas regionales y las diferentes comunas, en medio de los datos que proporcionará la estadística. La caja de cambio remitirá a los productores bonos de cambio con el valor de sus productos; estos bonos de cambio serán admitidos para que circulen en toda la extensión del territorio de la Federación de comunas.

Entre los productos así confiados a la caja de cambio unos se destinan a ser consumidos en la comuna misma, otros a ser exportados a otras comunas, y por tanto cambiados por otros productos.

Los primeros de éstos serán transportados a los diferentes bazares comunales, para cuyo establecimiento se habrán podido utilizar provisionalmente los locales más cómodos entre los comercios y tiendas de los antiguos comerciantes. De estas tiendas, unas serán consagradas a los productos alimenticios, otras a vestidos, otras a utensilios del hogar, etc.

Los productos destinados a la exportación quedarán en los comercios generales, hasta el momento en que haya que enviarlos a las comunas que los necesiten.

Prevenimos aquí una objeción. Tal vez se nos diga: la caja de cambio de cada comuna da a los productores, por medio de los bonos de cambio, un signo representativo del valor de sus productos, y ello antes de quedar asegurada la venta de esos mismos productos. Si éstos no se vendieran ¿en qué posición se encontraría la caja de cambio? ¿No amenazan las pérdidas, no es aleatorio el género de operación en cuestión?

A esto responderemos que cada caja de cambio está segura, de antemano, sobre la venta de los productos que recibe, de modo que no puede haber ningún inconveniente en dar valor a los productos por medio de los bonos de cambio.

Habrá ciertas categorías de trabajadores a las que sea materialmente imposible llevar sus productos a la caja de cambio: tal son por ejemplo los constructores de edificios. Pero también la caja de cambio les servirá de intermediario: registrarán en ella los diversos trabajos que hayan ejecutado y cuyo valor habrá sido siempre convenido de antemano, de modo que la caja les dará ese valor en bonos de cambio. Lo mismo ocurrirá con los diversos trabajos empleados para los servicios administrativos de la comuna, cuyo trabajo consiste no en productos fabricados, sino en servicios realizados. Estos servicios habrán sido tarifados de antemano, y la caja de cambio les pagará su valor.

La caja de cambio no tiene solamente por función el recibir los productos que aportan los trabajadores de la comuna; corresponde con las otras comunas y hace venir los productos que la comuna está obligada a sacar fuera, sea para contribuir a su alimentación, sea con materias primas, combustibles, productos manufacturados, etc.

Estos productos sacados de fuera figuran en los bazares comunales, al lado de los productos de la localidad.

Los consumidores se presentan en estas diversas tiendas con sus bonos de cambio, que pueden dividirse en cupones de diferentes valores; y se presentan allí, sobre la base de una tarifa uniforme, para obtener todos los objetos de consumo que necesiten.

Hasta el presente, la exposición que hemos hecho de las operaciones de la caja de cambio no tiene nada que difiera de una

manera esencial de los usos del comercio actual: estas operaciones, en efecto, no son otras que las de la venta y la compra. La caja compra a los productores sus productos, y vende a los consumidores los objetos de consumo. Pero pensamos que al final de un cierto tiempo la práctica de las cajas de cambio pueda ser modificada sin inconveniente, y que un sistema nuevo sustituirá poco a poco al sistema antiguo: el cambio propiamente dicho desaparecerá y dejará espacio a la distribución pura y simple.

He aquí lo que entendemos por esto último:

En tanto que un producto sea poco abundante y no se encuentre en los comercios locales sino en cantidades más pequeñas que las que la población podría consumir, se está obligado a una cierta medida en el reparto de ese producto, y la manera más fácil de operar este racionamiento de los consumidores es el de venderles el producto, es decir, no dárselo más que a aquellos que den a cambio un cierto valor. Pero una vez que, gracias al desarrollo prodigioso de la producción cuando el trabajo sea organizado sobre bases racionales, gracias a este desarrollo, tal o cual categoría de productos sobrepase con mucho todo lo que podría consumir la población, entonces no será ya necesario racionar los consumos; se podrá suprimir la operación de venta, que era una especie de freno opuesto a un consumo inmoderado; las cajas comunales no venderán ya los productos a los consumidores, sino que los distribuirán a proporción de las necesidades que éstos declaren tener.

Esta sustitución de la distribución por el cambio podrá tener lugar al cabo de poco tiempo para todos los objetos de primera necesidad, pues se dirigirán sobre todo hacia una producción abundante de estos objetos los primeros esfuerzos de las asociaciones de productores. Pronto, otros objetos hoy todavía raros y costosos y por consiguiente mirados como objetos de lujo, podrán a su vez ser producidos en gran escala, y entrar así en el dominio de la distribución, es decir, del consumo universal. Por el contrario, otros objetos, pero en pequeño número y de poca importancia (por ejemplo las perlas, diamantes, ciertos metales) no podrán nunca ser abundantes, pues la misma naturaleza limita su cantidad. Pero como se habrá cesado de concederles el precio que la opinión les atribuye hoy, no serán ya buscados más que por las asociaciones científicas que quieran colocarles en museos históricos de historia natural o utilizarles para la confección de ciertos instrumentos.

c) Alimentación:

El servicio de alimentación no es de alguna manera más que un anexo del servicio de cambio. En efecto, lo que acabamos de decir de la organización de la caja de cambio se aplica a todos

los productos, comprendidos los especialmente destinados a la alimentación. Empero, creemos útil añadir, en un parágrafo especial, algunas explicaciones más detalladas sobre las disposiciones a tomar en orden al reparto de los principales productos alimenticios.

Hoy la panadería, la carnicería, el comercio de vinos, de géneros coloniales, están abandonados a la industria privada y a la especulación, que, por fraudes de todo género, tratan de enriquecerse a expensas del consumidor. La nueva sociedad deberá inmediatamente dar remedio a un estado de cosas semejante, y ese remedio consistirá en erigir en servicio público comunal todo lo que concierne a la distribución de los productos alimenticios de primera necesidad.

Entiéndase bien. Esto no significa que la comuna tome ciertas ramas de la producción. No; la producción propiamente dicha sigue en manos de los productores. Pero para el pan por ejemplo, ¿en qué consiste la producción? Unicamente en el cultivo del trigo. El trabajador siembra y recoge el grano, y lo lleva a la caja de cambio: allí cesa la función del productor. Transformar el grano en harina, la harina en pan, no es producción, sino un trabajo análogo al que realizan los diversos empleados de los comercios comunales, trabajo destinado a poner un producto alimenticio, el trigo, a disposición de los consumidores. Lo mismo para la carne, etc.

Así, pues, desde el punto de vista del principio, nada más lógico que hacer entrar la panadería, la carnicería, la vinatería, etcétera, en las atribuciones de la comuna.

En consecuencia, el trigo, una vez entrado en los almacenes de la comuna, será reducido a harina en un molino comunal —no hace falta decir que muchas comunas tendrán el mismo molino—; la harina será transformada en pan en las panaderías comunales, y el pan será expedido por la comuna a los consumidores. Lo mismo pasará con la carne: los animales serán abatidos en mataderos comunales y despedazados en las carnicerías comunales. Los vinos serán conservados en las cavas comunales y distribuidos a los consumidores por empleados especiales. En fin, los otros géneros alimenticios, siguiendo el consumo más o menos inmediato, serán conservados en las tiendas de la comuna o bien expuestos en los lugares a donde vayan a buscarlos los consumidores.

Especialmente en estas categorías de productos como el pan, la carne, el vino, etc., los esfuerzos deberán tender a sustituir lo más rápidamente posible por el régimen de cambio el de la distribución. Una vez asegurada una alimentación abundante para todos, los progresos de las ciencias, de las artes industriales y de la civilización en general marcharán a paso de gigante.

d) Estadística:

La comisión comunal de estadística tendrá por ocupación el reunir todos los datos estadísticos de la comuna.

Las diversas corporaciones o asociaciones de producción la tendrán continuamente al corriente del número de sus miembros y de los cambios que se operen en su personal, de modo que sea posible conocer en cualquier instante el número de brazos empleados en las diversas ramas de la producción.

Por mediación de la caja de cambio, la comisión de estadística obtendrá los datos más completos sobre la cifra de la producción y el consumo.

Por medio de los datos estadísticos así recogidos en todas las comunas de una región, será posible equilibrar científicamente la producción y el consumo; obedeciendo a estas indicaciones, podrá acrecentarse el número de brazos en las ramas en que la producción sea insuficiente, y disminuirla en aquellas otras en que la producción sea superabundante. La estadística permitirá así el fijar la duración media de la jornada de trabajo necesaria para obtener los productos que reclaman las necesidades de la sociedad. Por ella se llegará igualmente a poder determinar, no de una manera absoluta, pero sí con una exactitud suficiente, la práctica, el valor relativo de los diversoso productos, que servirá de base a las tarifas de la caja de cambio.

Pero esto no es todo; la comisión de estadística tendrá que realizar aún las funciones atribuidas hoy al estado civil: registrará los nacimientos y los fallecimientos. No decimos los matrimonios, porque en una sociedad libre la unión voluntaria del hombre y la mujer no será un acto oficial, sino un acto puramente privado, que no necesitará de ninguna sanción pública.

Muchas otras cosas son aún de la competencia de la estadística: las enfermedades, las observaciones meteorológicas, todos los hechos, en fin, que, produciéndose de manera regular, pueden ser registrados y contados, y toda agrupación numérica de la cual pueda salir alguna enseñanza o hasta alguna ley científica.

e) Higiene:

Bajo el nombre general de higiene hemos unido diversos servicios públicos cuyo funcionamiento es indispensable para el mantenimiento de la salud comunal.

En primer lugar hay que colocar naturalmente el servicio médico, que será puesto gratuitamente por la comuna a disposición de todos. Los médicos no serán ya industriales buscando sacar el mayor provecho posible de sus enfermos, sino empleados de la comuna, retribuidos por ella, que deben acomodar sus servicios a quienes los reclamen.

Pero el servicio médico no es sino el lado curativo de esta rama de la actividad del saber humano que se ocupa de la salud; pues no basta con curar las enfermedades, hay que prevenirlas. Es esta la función de la higiene propiamente dicha.

Podrían citarse varios aspectos más que constituyen la misión de la higiene, pero lo poco que acabamos de decir basta para dar una idea de la naturaleza de sus funciones y de su importancia.

f) Seguridad:

Este servicio comprende las medidas necesarias para garantizar a todos los habitantes de la comuna la seguridad de su persona así como para proteger los edificios, los productos, etc., contra toda depredación y todo accidente.

No es probable que en una sociedad en donde cada uno pueda vivir en plena libertad del fruto de su trabajo, y donde encuentre todas sus necesidades abundantemente satisfechas, casos de robo y de pillaje puedan aún presentarse. El bienestar material, así como el desarrollo intelectual y moral de la instrucción verdaderamente humana dada a todos harán en efecto mucho más raros los crímenes, que son la consecuencia de la intemperancia, de la brutalidad o de otros vicios.

Sin embargo, no será inútil tomar precauciones para la seguridad de las personas. Este servicio, al que, si no tuviese un significado equívoco, podría denominársele policía de la comuna, no estará confiado, como hoy, a un cuerpo especial; todos los habitantes serán llamados a formar parte de él, y a velar rotativamente en los diversos puestos de seguridad que la comuna haya instituido.

A este propósito se preguntará cómo será tratado, en esta sociedad igualitaria, quien sea culpable de asesinatos u otras violencias. Evidentemente, so pretexto de respeto a los derechos del individuo y de negación de la autoridad, no se podrá dejar cometer impunemente un asesinato o esperar que algún amigo de la víctima le aplique la ley del talión. Será menester privarle de su libertad y guardarle en un lugar especial, hasta que pueda, sin peligro, ser devuelto a la sociedad. ¿Cómo será tratado durante su cautividad?, ¿y qué principios determinarán su duración? Son estas cuestiones delicadas sobre las que aún las opiniones se encuentran divididas. Habrá que esperar a la experiencia para dar la solución; pero nosotros sabemos desde ahora que, gracias a la transformación que operará la educación en los caracteres, los crímenes serán muy raros. No siendo los criminales más que una excepción, serán considerados como enfermos e insensatos. La cuestión del crimen que ocupa hoy a tantos jueces, abogados y carceleros perderá su importancia social y pasará a ser un simple capítulo de la filosofía médica.

g) El niño no es propiedad de nadie[5]:

El primer punto a considerar es la cuestión de la educación de los hijos. Hoy son los parientes los encargados de la alimentación de sus hijos, así como de su instrucción: este uso es la consecuencia de un principio falso, un hecho que lleva a considerar al niño como propiedad de sus padres. El niño no pertenece a nadie, sólo se pertenece a sí mismo; y durante el período en que no es capaz de protegerse y, en consecuencia, está expuesto a la explotación es la sociedad la que debe proteger y garantizar su libre desarrollo. Asimismo, es la sociedad la que debe mantenerle y supervisar su educación. Al mantenerle y pagarle la educación, la sociedad sólo está haciendo un «préstamo» de adelanto que el niño devolverá cuando se convierta en un adulto productor.

Es la sociedad, y no los padres, la que debe responsabilizarse de la crianza del niño. Una vez establecido este principio, creemos que debemos abstenernos de especificar la manera exacta en que debe aplicarse este principio: haciéndolo de otro modo se correría el riesgo de tratar de lograr una utopía. Por tanto, la aplicación debe quedar en manos de la experimentación libre, y debemos esperar las lecciones de la experiencia práctica. Unicamente decimos que, con respecto al niño, la sociedad está representada por la comuna, y que cada comuna tendrá que determinar lo que sea mejor para la educación y crianza del niño; allí es donde se desarrolla la vida en común; allí es donde pueden estar los niños a cargo de su madre, al menos hasta cierta edad, etc.

Pero éste es sólo uno de los aspectos del problema. La comuna viste, alimenta y hospeda a los niños; pero ¿quién les enseñará, quién desarrollará sus mejores características y les entrenará como productores? En consonancia, ¿con qué plan y qué principios se conducirá su educación?

A estos interrogantes respondemos: la educación de los niños debe ser integrada, es decir, debe desarrollar al mismo tiempo tanto las facultades mentales como físicas del niño para crear a un hombre completo. Esta educación no debe ser confiada únicamente a una casta especializada de maestros; todos aquellos que conozcan una ciencia, un arte o un oficio pueden y deben ser llamados a enseñar.

Debemos distinguir dos estadios en la educación de los niños: el primero, cuando el niño de cinco o seis años aún no puede estudiar una ciencia, y cuando el énfasis está puesto en el desarrollo de sus facultades físicas; y el segundo, cuando los niños de doce a dieciséis años deben ser introducidos en las distintas áreas del conocimiento humano mientras que al mismo tiempo aprenden uno o más oficios por medio de la práctica.

[5] Los títulos que siguen son nuestros.

El primer estadio, como acabamos de mencionar, está dedicado al desarrollo de las facultades físicas, a fortalecer el cuerpo y alertar los sentidos. Hoy las facultades de oír, ver, destreza manual, tienen un desarrollo incompleto y azaroso; en una educación racional, por el contrario, mediante ejercicios sistemáticos y especiales, estas facultades se pueden desarrollar en máximo grado. En cuanto a las manos, en vez de hacer que los niños sólo usen la mano derecha, se intentará que puedan utilizar las dos con la misma habilidad.

Y mientras se refuerzan los sentidos y el vigor corporal por medio de inteligentes ejercicios gimnásticos, la cultura de la mente empezará de una manera espontánea a realizarse; natural e inconscientemente, el niño comenzará a absorber un cuerpo de conocimiento científico.

La observación individual, la experiencia práctica, las conversaciones entre los niños o con las personas a cargo de su educación, serán las únicas formas de instrucción que los niños recibirán durante este primer período.

No habrá más escuelas arbitrariamente dirigidas por un pedagogo, en las cuales los niños esperan con impaciencia el momento del recreo para poder disfrutar un poco de libertad. En sus reuniones, los niños actuarán con entera libertad. Organizarán sus propios juegos, sus conversasiones, sistematizarán su propio trabajo, arbitrarán sus disputas, etc. Se acostumbrarán entonces fácilmente a la vida pública, a las responsabilidades, a una confianza y apoyo mutuo. El maestro a quienes ellos elijan para que les dé las lecciones dejará de ser un tirano detestado para convertirse en un amigo a quien escucharán con placer.

Durante el segundo estadio, los niños de edades comprendidas entre los doce y los dieciséis años estudiarán de forma sucesiva y metódica las principales ramas del conocimiento humano. No les enseñarán profesionales, sino maestros de esta o aquella ciencia, los cuales también son trabajadores manuales; y cada rama del conocimiento será enseñada no por uno, sino por muchos hombres, todos pertenecientes a la comuna, que tienen tanto el conocimiento, como el deseo de enseñar. Además, se leerán en grupo los buenos libros de los temas estudiados; luego habrá discusiones inteligentes y, de ese modo, disminuirá la importancia que se da a la personalidad del maestro.

Mientras el niño está desarrollando su cuerpo y aprendiendo las ciencias, empezará a ser aprendiz como productor. En el primer estadio de su educación, la necesidad de reparar, o modificar, los juguetes introducirá al niño en el uso de las herramientas simples. Durante el segundo período, visitará distintas fábricas, y, estimulado por su inclinación a uno o más oficios, por último elegirá el oficio en el que se especializará. Los aprendices serán enseñados por hombres que trabajan en las fábricas, y esta edu-

cación práctica estará complementada por lecciones que tratan de teoría.

De esta manera, para cuando un joven llega acumplir dieciséis o diecisiete años de edad, ya habrá sido introducido a una amplia área del conocimiento humano, aprendido un oficio y elegido la disciplina que le guste. En consecuencia, estará en disposición de reembolsar a la sociedad todos los gastos que ocasionó su educación, no en dinero, sino con el trabajo útil y el respeto por los derechos de sus semejantes.

En conclusión, debemos hacer algún comentario sobre el niño en relación con su familia.

Hay gente que afirma que la propuesta de dejar al niño bajo la custodia de la sociedad significa la destrucción de la familia. Esta doctrina carece de sentido. Mientras sea necesaria la reunión de dos personas de sexos diferentes para la procreación, mientras haya padres y madres, la conexión entre padres e hijos jamás ser anulada por las relaciones sociales.

Unicamente el carácter de esta conexión será modificado. En la antigüedad, el padre era el amo absoluto del niño. Tenía poder de vida y muerte sobre él. En los tiempos modernos, la autoridad paterna se ha visto sometida a ciertas restricciones. ¿Qué podría ser más natural que una sociedad igualitaria y libre, que pudiera anular lo que aún queda de esa autoridad y la reemplace por relaciones de simple afecto?

No afirmamos que el niño deba ser tratado como un adulto, que se le deban respetar todos sus caprichos, que, cuando sus infantilismos contradicen tercamente las reglas elementales de la ciencia y del sentido común, debamos evitar hacerle sentir que está equivocado. Decimos, por el contrario, que el niño debe estar entrenado y guiado, pero que la dirección de sus primeros años no debe ser ejercitada exclusivamente por sus padres, quienes muy a menudo son incompetentes, y quienes por lo general cometen abuso de autoridad. El objetivo de la educación es desarrollar las capacidades latentes del niño en el mayor grado posible, capacidades que le permitirán ocuparse de sí mismo lo antes posible. Es dolorosamente evidente que el autoritarismo es incompatible con un sistema de educación. Si las relaciones entre padre e hijo dejan de ser las del amo y el esclavo y se transforman en las del estudiante y maestro, las de un amigo más viejo y otro más joven, ¿pensáis que el afecto recíproco de padres e hijos quedará lesionado? Por el contrario, cuando las relaciones íntimas de esta naturaleza desaparezcan ¿acaso no empiezan a manifestarse las discordias de la familia moderna? ¿Acaso la familia no se está desintegrando con amargas fricciones en gran parte debido a la tiranía hoy ejercida por los padres sobre los hijos?

En consecuencia, nadie puede afirmar con pertinencia que una sociedad libre y regenerada destruirá la familia. En seme-

jante sociedad, el padre, la madre y los hijos aprenderán a amarse entre sí y a respetarse mutuamente; al mismo tiempo, su amor se verá enriquecido cuando trascienda los límites estrechos del afecto familiar y logre un amor más amplio y elevado: el amor a la gran familia humana.

Una red federativa

Dejando ahora a un lado el terreno restringido de la comuna o de la federación local de los grupos de productores ,vamos a ver la organización social completarse, por una parte, por la constitución de federaciones regionales corporativas que abarcan a todos los grupos de trabajadores pertenecientes a una misma rama de la producción; por otra, por la construcción de una Federación de comunas.

(...) Ya hemos indicado sumariamente lo que es una federación corporativa. Existen, en el seno mismo de la sociedad actual, organizaciones que abarcan en una misma asociación a todos los obreros de un mismo oficio: tal es, por ejemplo, la federación de obreros tipógrafos. Pero estas organizaciones no son más que un bosquejo de lo que serán en la nueva sociedad. Las federaciones corporativas unirán a todos los trabajadores de la misma industria; ya no estarán unidos para proteger sus salarios y sus condiciones de trabajo contra los ataques de los propietarios, sino fundamentalmente para garantizar la mutua utilización de los medios de producción que son propiedad de cada uno de estos grupos y que por medio de un contrato recíproco serán la propiedad colectiva de toda la federación corporativa. De esta manera, la federación de grupos podrá ejercer un control constante de la producción, y regular el ritmo de la misma para satisfacer las necesidades fluctuantes del consumo social.

La federación corporativa operará de un modo sumamente simple. Después de la revolución, los grupos de productores pertenecientes a una misma industria encontrarán necesario enviar delegados de ciudad en cuidad para intercambiar información y aprender de la experiencia de los demás. Estas conferencias parciales prepararán el camino para un congreso general de la federación corporativa a celebrarse en algún lugar céntrico. Este congreso formulará un contrato federativo que será sometido a la enmienda y aprobación de todos los grupos de la federación corporativa. Un comité permanente, elegido por el congreso y responsable ante él, servirá de intermediario entre los distintos grupos de la federación y todas las demás federaciones corporativas.

Cuando todas las ramas, incluidas las organizaciones agrícolas, se habrán organizado de esta manera, constituirán una vasta

red federativa que cubrirá todo el país y abarcará a todos los productores, y, en consecuencia, a todos los consumidores. Las estadísticas de producción, en coordinación con las oficinas de estadística de cada federación corporativa, permitirán determinar de un modo racional las horas de trabajo, el precio de costo de los productos, su valor comercial y las cantidades que se deben producir de esos productos para satisfacer las necesidades de los consumidores.

La gente, impresionada por las hueras declaraciones de los llamados demócratas, quizás exijan que todos estos detalles sean formalizados con el voto directo de todos los miembros de las federaciones corporativas. Y cuando contestemos con una negativa nos acusarán de despotismo, protestarán contra lo que consideran la autoridad de los comités, alegando que los comités no deben estar investidos con poderes tales que puedan tratar problemas de tan gran envergadura. Nuestra respuesta será que las tareas llevadas a cabo por los comités permanentes no implican el ejercicio de ninguna autoridad. Unicamente se dedican a la colección y clasificación de información que les sea facilitada por los grupos productores. Una vez que esta información se combina y se hace pública, será utilizada para ayudar a fijar precios y costos, horas de trabajo, etc. Estas operaciones están realizadas con cálculos matemáticos que sólo pueden dar un resultado correcto, verificable, por todos los que tengan acceso a las cifras. El comité permanente está simplemente encargado de calcular y hacer conocer los hechos a todo el mundo. Incluso ahora, por ejemplo, el servicio postal presta un servicio similar al que los comités de las federaciones corporativas prestarán en el futuro; y no conocemos a nadie que se queje de que el correo cometa abuso de autoridad porque recolecta, clasifica y distribuye la correspondencia, sin someter ninguna de sus operaciones al sufragio universal.

Además, los grupos de productores que forman la federación intervendrán en las acciones del comité de forma mucho más eficaz y directa que por el voto. Porque son ellos quienes darán toda la información y proporcionarán todas las estadísticas que, luego, el comité no hará más que coordinar. El comité no es más que el intermediario pasivo a través del cual los grupos comunican y rinden públicamente cuenta de sus actividades.

El voto es un medio para solucionar cuestiones irresolubles por los datos científicos, problemas que deben dejarse en manos de la arbitraria decisión de números; pero, en cuestiones susceptibles de una precisa solución científica, no hay necesidad de votar. La verdad no se puede decidir por el voto; se verifica y se impone por sí misma con el poder tremendo de su propia evidencia.

Pero sólo hemos tratado la mitad de la organización extracomunal; las federaciones corporativas tendrán un paralelo con el establecimiento de las Federaciones de Comunas.

Nada de socialismo en un solo país

La revolución no puede limitarse a un único país; so pena de aniquilación, tiene la obligación de expandirse, si no al mundo entero, al menos a un número considerable de países civilizados. De hecho, ningún país en la actualidad puede ser autosuficiente; los vínculos internacionales y las transacciones son necesarios para la producción y no se les puede suprimir. Si un país revolucionario es bloqueado por los Estados vecinos, la revolución, al quedar aislada, estará condenada. Así como nos basamos nosotros en la hipótesis de la revolución de un país determinado, debemos también asumir que la mayoría de los demás países europeos también harán su revolución casi al mismo tiempo.

En los países donde el proletariado se las ha arreglado para liberarse del dominio de la burguesía, las organizaciones sociales recién iniciadas no tienen que conformarse con un solo modelo, y pueden diferir en muchos aspectos. Hasta la fecha, existen muchos desacuerdos entre los socialistas de las naciones germanas (Alemania, Inglaterra) y los de las naciones latinas y eslavas (Italia, España, Francia, Rusia). Por ende, es probable que la organización social que adopten los revolucionarios alemanes, por ejemplo, difiera algo o mucho de la introducida por los revolucionarios franceses o italianos. Pero estas diferencias carecen de importancia en lo atinente a las relaciones internacionales: al ser iguales los principios fundamentales de la revolución, sin duda se establecerán unas relaciones amistosas y solidarias entre los pueblos emancipados de los distintos países.

No hace falta decir que las fronteras artificiales creadas por el actual gobierno serán barridas por la revolución. Los consumidores se organizarán y unirán libremente según sus intereses económicos, sus afinidades idiomáticas y sus circunstancias geográficas. Y en ciertos países, como Italia y España, demasiado extensos para una única aglomeración de comunas, y divididos por naturaleza en muchas regiones distintas, probablemente se establezcan no una, sino muchas federaciones. Esto no representará una ruptura de la unidad, una vuelta a la antigua fragmentación de Estados pequeños, aislados y en guerras entre sí. Estas diversas federaciones de comunas, al mismo tiempo que mantienen su identidad, no estarán aisladas. Unidas por sus intereses comunes, formularán un pacto de solidaridad, y esta unidad voluntaria, fundada en objetivos y necesidades comunes, en un constante intercambio de contactos informales y amistosos, será mucho más

íntima y mucho más fuerte que la artificial centralización política impuesta por la violencia y sin otra motivación que la explotación de los pueblos en beneficio de las clases privilegiadas.

El pacto de unión no se establecerá solamente entre las federaciones de comunas pertenecientes a un mismo país; habiendo sido rechazadas las antiguas fronteras políticas, todas las federaciones de comunas, una a una, entrarán en esta fraternal alianza, y así se encontrará realizado, una vez que los principios de la revolución hayan triunfado en toda Europa, ese gran sueño de la fraternidad de los pueblos que no puede realizarse a no ser por la revolución social.

PEDRO KROPOTKIN

(1842-1921)

PEDRO KROPOTKIN, por Max Nettlau[1]

La juventud, la educación, su vida de oficial y de explorador en Siberia, su vida de ciencia y de trabajo, en Petrogrado, esa vida, pues, que va de 1842 (9 de diciembre) hasta el fin de los años sesenta, está toda ella contada en las *Memorias*[2]. Desde joven, fue muy trabajador, un investigador infatigable, e incluso en esta Rusia oprimida y atrasada, encontraba pronto objetos que le ocupaban y le fascinaban enteramente. Se dio cuenta de la corriente de oposición que, en mil formas y con innumerables matices, acompañaba siempre al absolutismo omnipotente, combatiéndole y siguiéndole sin cesar pero nunca acabando con él; aprendió pronto a conocer la verdadera ciencia y a ser durante toda su vida amante apasionado de ella, quedando también impresionado por lo que puede llamarse la grandeza, la riqueza, el porvenir de la Rusia-Siberia. La época fue propicia, pues, de los quince a los veinticinco años; fue testigo del gran despertar del sueño liberal y radical, tras la muerte de Nicolás I; asistió a un apogeo de la ciencia natural por los grandes trabajos de Darwin y otros de esta misma época, y sus viajes a Siberia le abrieron grandes horizontes.

(...) Se sabe que, en un momento dado, renunció a una vida de ciencia, como ya había renunciado a una vida militar y a una

[1] Sobre Nettlau, véase atrás.
[2] *Autour d'une vie*, 1902.

vida cortesana, y que se entregó con esa misma intensidad, que es el ritmo de todas sus acciones, a la causa del pueblo. Entró en el movimiento revolucionario ruso y allá se fue desde el primer momento, al pequeño grupo de verdaderos revolucionarios.

(...) En la primavera de 1872 viajó a Suiza, a Zurich, donde se lanzó sobre una montaña de literatura socialistas de la que no penetraba en Rusia. Como su hermano se hallaba ya en Suiza, se unió a las oponiones muy moderadas, sobre todo en la práctica de Lavroff[3], y a otras relaciones semejantes, siendo prevenido contra Bakunin, al que no va a visitar; por otro lado, cuando llega a Neuchâtel, a casa de James Guillaume, éste está ya puesto en guardia contra él, de suerte que no hay aproximación hacia los anarquistas, hacia los que se sentirá luego tan atraído.

Cuando pregunta a Guillaume si es preciso quedarse en Suiza, éste le aconseja entrar en Rusia. Lo hace, en efecto, y se da más que nunca al trabajo revolucionario. Al dar conferencias a grupos secretos de obreros, disfrazado de obrero, paga con su persona este hecho, lo que le lleva a ser arrestado. Entonces su actividad más íntima está descubierta, su trabajo de organización y de correspondencia, así como su plan elaborado, fuertemente revolucionario, para reorganizar la propaganda rusa en todas sus formas. Tenía aún otro proyecto, el de ir al sur de Rusia, donde los círculos estaban más avanzados, y proponer allí el terror agrario. Se dio empero buena cuenta de que el partido moderado contrarrestaba socarronamente su acción. En fin, fue arrancado de esta actividad febril (pues la ciencia y el trabajo acompañaban siempre a su propaganda) por su arresto y luego por su huida (...) Llegó a Escocia en 1876, y se dirigió a Londres.

¿Pero qué iba a hacer en Londres, donde el movimiento socialista estaba verdaderamente extinto entonces por algunos años? Tras un corto viaje a Suiza, hizo de nuevo otro allí para quedarse en este lugar. Realizó al fin su ideal de 1872 de vivir en el Jura suizo, cuyos obreros, inteligentes e independientes, habían hecho tanto para mantener y expandir las ideas antiautoritarias en la Internacional. Ciertos hechos le habían aproximado a James Guillaume, aunque sus modos de ser diferentes no les hayan permitido nunca una verdadera intimidad y amistad. Pero James Guillaume cedía entonces un poco su lugar a espíritus más bulliciosos, aunque menos constantes, como Paul Brousse[4], entonces anarquista, y con quien Kropotkin se entendía más fácilmente.

---

[3] Sobre Lavroff, véase atrás.

[4] Paul Brousse (1844-1912), médico, primero anarquista, discípulo de Bakunin, miembro de la Federación jurasiana. Fundó en 1877, en la Chaux-de-Fonds, con Kropotkin, una sociedad secreta que él llamó «nuestra íntima internacional», compuesta por internacionalistas de origen diverso y que continuaba la Fraternidad secreta fundada por

En el curso de esta obra de internacionalista, trabaja por el Jura y por España, y aún encuentra tiempo para editar para los obreros alemanes en Suiza su primer programa anarquista. También Paul Brousse edita y escribe (para ser traducido) el primer periódico anarquista alemán de esta época publicado en Berna. Y en ausencia de Guillaume edita incluso el *Bulletin jurasien* y hace entrar en él el primer artículo que preconiza la «propaganda por el hecho (en estos términos), artículo que es escrito por Paul Brousse.

El azar de un congreso le hace ir a Bélgica, a Verviers (septiembre de 1877), pero, para evitar persecuciones, se presenta en París, donde comienza sus estudios sobre la Revolución francesa. Viaja a España (verano de 1878), a Barcelona y a Madrid, y logra apaciguar una disensión que dividía al grupo terrorista de Morago (Madrid) y al grupo sindicalista-revolucionario de Viñas (Barcelona); de hecho, uno y otro eran anarquistas.

París no era entonces hospitalario para los internacionalistas, y marchó pronto a Ginebra.

Precisamente allí nació a comienzos de 1879 su hijo preferido, el *Révolté* —22 de febrero— (...) Allí fue publicada esa larga serie de artículos, en apariencia aislados, porque seguían la actualidad del momento, pero que se prestaban sin embargo a ser agavillados en folletos de ediciones y traducciones innumerables, luego en un libro, *Paroles d'un Révolté,* pues el conjunto había sido pensado y escrito según un plan trazado de antemano.

Durante algún tiempo aún, la vida de Kropotkin está llena de incidentes. Se le expulsa de Suiza por un artículo que es de Cafiero. Pasa luego un tiempo muy triste en Londres, donde asiste también al congreso revolucionario internacional de Londres (1881). Se reduce a vivir en Thonon, Savoya, no pudiendo entrar en Suiza, continuamente amenazado por Francia, donde el impulso de la propaganda anarquista de París y Lyon desencadena el deseo de castigar la idea en la persona de sus mejores propagandistas. En esta redada cae también Kropotkin, que comparece en el odioso proceso de Lyon —hay que releer la declaración de los anarquistas editada por él— [5] y la prisión de Clairvaux, la celda misma del viejo Blanqui, creo, es su última habitación permanente en Francia, pues, liberado tras varios años por la amnistía de comienzos de 1886, sólo puede permanecer en París breve tiempo, y a partir de ahora, durante treinta y un años, residirá en Inglaterra, para entrar en Rusia en la primavera de 1917, bajo Kerensky.

En Inglaterra, donde pasó seis años en Harrow-on-the-Hill, a

Bakunin en 1865. Pasó hacia 1880 del anarquismo al socialismo reformista, partidario del «posibilismo», eufemismo para designar el oportunismo.

[5] Más adelante volveremos sobre ello.

una distancia bastante grande de Londres, para acercarse a esta ciudad luego un poco y volver a distanciarse de nuevo (Bromley, Kent), volver una vez más a aproximarse y alejarse definitivamente (Grighton), llevó una vida de estudios y de trabajo penosa y sin incidentes exteriores, pero supo encontrar una serie de salidas para su actividad, que es interesante examinar.

Para la propaganda, tuvo siempre al *Revolté,* donde publicó la serie de artículos instructivos, reunidos bajo el título de *La conquista del pan;* más tarde, tuvo *Temps nouveaux,* y pronto encontró la revista mensual inglesa *Freedom,* a partir de octubre de 1886.

Pero otra vía para elaborar sus ideas se ofreció a él. Después de los años, había escrito sobre Rusia, su revolución, sus prisiones, etc., en la *Newcastle Chronicle,* cartas en el *Times* y artículos muy cuidados en la *Nineteenth Century.* Esta gran revista, pues, publicó también artículos que explicaban las ideas anarquistas. Así «Las bases científicas de la anarquía», «La anarquía futura», que fueron publicados en 1887. Luego, de 1888 a 1890, Kropotkin se ocupó de cuestiones económicas, artículos que formaron *Campos, fábricas y talleres* (París, 1910). Luego, estudia la anarquía en la naturaleza, no la anarquía feroz de la lucha por la vida, sino la anarquía altruista y solidaria del apoyo mutuo (artículos de 1890 a 1896 y 1910), de donde sale el libro *El apoyo mutuo* (París, 1906). Termina este tema con algunos artículos de controversia darwiniana (1910-1912), y aborda su último gran tema, la ética, en los artículos de 1904 a 1905, cuya continuación, si ha aparecido, la desconozco[6]; sé, empero, que este trabajo, muy difícil, fue interrumpido por sus escritos sobre la Revolución francesa de 1793 y la Revolución rusa de 1905, así como por sus frecuentes enfermedades y otros múltiples trabajos, y sobre todo por las restricciones de todas las clases que le imponía una debilidad que crecía con la edad.

Dos viajes a los Estados Unidos y al Canadá dieron impulso a su libro de memorias *Alrededor de una vida* (1902), escrito para una revista americana, y a conferencias publicadas, como *Russian Literature* (1905).

La revolución rusa de 1905 dio la forma final a sus estudios sobre la revolución francesa, resumidos ya en publicaciones más pequeñas y en el gran libro *La Gran Revolución,* publicado finalmente en 1909.

Sus trabajos históricos y de ciencia y las controversias marxistas orientaban su interés hacia los orígenes del socialismo y la historia de las ideas anarquistas. Un gran artículo en la *Enciclopedia Británica,* y el libro *La ciencia moderna y la anarquía* (París, 1913) dan testimonio de ello.

---

[6] La *Etica* apareció inacabada tras la muerte de Kropotkin.

LA IDEA ANARQUISTA[7]

1. El estudio atento de la situación actual, económica y política, nos lleva a la convicción de que Europa camina rápidamente hacia una revolución, de que esta revolución no se limitará a un solo país, sino que, estallando en alguna parte, se extenderá, como en 1848, a los países vecinos y afectará más o menos a Europa entera, y que, asumiendo caracteres diferentes en los diversos pueblos, según la fase histórica que atraviesen y según las condiciones locales, tendrá sin embargo este carácter distintivo general: no solamente será una revolución política, sino también y sobre todo económica.

2. La revolución económica puede tomar caracteres diversos y tener diferentes grados de intensidad en los diversos pueblos. Lo que importa es que, cualquiera que fuere su carácter, los socialistas de todos los países, aprovechando la desorganización de los poderes durante el período revolucionario, apliquen todas sus fuerzas a realizar en gran escala la transformación del régimen de propiedad por la expropiación pura y simple de los detentadores actuales de las grandes propiedades raíces, de los instrumentos de trabajo y de los capitales de todas clases, y por la toma de todos estos capitales por los cultivadores, las organizaciones obreras y las comunas, agrícolas y municipales.

El hecho de la expropiación debe ser realizado por los trabajadores mismos de ciudades y campos. Esperar que lo haga un gobierno cualquiera hubiese sido un profundo error, pues la historia nos enseña que los gobiernos, aun los salidos de la revolución, no han hecho sino dar sanción legal a los hechos revolucionarios, habiendo sido preciso que el pueblo sostenga una larga lucha contra estos gobiernos para arrancarles el asentimiento a las medidas revolucionarias que reclamaba en alta voz durante los períodos de efervescencia. Por otra parte, una medida de tal importancia sería letra muerta si no fuese realizada libremente en cada comuna, en lugar del territorio, por los mismos interesados.

3. La expropiación y la puesta en común del capital social debe realizarse donde se pueda, y, presentada esta posibilidad, hacerlo sin preguntar si la mayoría o la totalidad de Europa o de tal país está dispuesta a aceptar las ideas del colectivismo. Los inconvenientes resultantes de una realización parcial del colectivismo se compensarán largamente por sus ventajas. Una

[7] Comunicación de Pedro Kropotkin a la Reunión jurasiana bajo el seudónimo de Lavachoff (primero de noviembre de 1879). Aparecida en el periódico *Le Révolté*, Ginebra.

vez realizado el hecho en tal localidad, será por sí mismo el más poderoso medio de propaganda de la idea y el más poderoso motor para poner en movimiento las localidades donde el trabajador, poco preparado para aceptar estas ideas del colectivismo, dudaría en proceder a la expropiación. Por lo demás, sería ocioso el discutir si es necesario o no esperar que las ideas del colectivismo sean aceptadas por la mayoría de una nación para ponerlas en práctica, pues es cierto que, a menos de constituirse en un gobierno que fusilaría al pueblo, los socialistas-doctrinarios no evitarán que la expropiación tenga lugar en las localidades más avanzadas en su educación socialista, aun cuando la gran masa del país esté aún inerte.

4. Una vez realizada la expropiación y rota la dureza de resistencia de los capitalistas, tras un cierto período de tanteos, surgirá necesariamente una nueva forma de organización de la producción y del cambio, primero limitado, luego ampliado, y esta forma será mucho más conforme a las aspiraciones populares y a las exigencias de la vida y las relaciones mutuas, que toda teoría, por bella que fuere, elaborada ya por el pensamiento y la imaginación de los reformadores, ya por los trabajos de un cuerpo legislativo cualquiera. Sin embargo, creemos no equivocarnos si prevemos desde hoy que las bases de la nueva organización, al menos en los países romandos, serán la libre federación de grupos productores y la libre federación de las comunas y de los grupos de comunas independientes.

5. Si la revolución pone en ejecución inmediatamente la expropiación, recibirá una fuerza interior que la permitirá resistir tanto a las tentativas de formar un gobierno que trataría de estrangularla, como a los posibles ataques de fuera. Pero, aun cuando la revolución hubiese sido vencida, o cuando la expropiación no hubiese tomado la extensión prevista, un levantamiento popular sobre esta base daría a la humanidad el inmenso servicio de acelerar el advenimiento de la revolución social. Aportando, como todas las revoluciones, una cierta mejora inmediata de la suerte del proletariado, incluso vencido haría imposible cualquier otro levantamiento que no tuviera como punto de partida la expropiación de algunos en provecho de todos. Una próxima explosión llevaría, por lo tanto, necesariamente al cese de la explotación capitalista, y, por tanto, a la igualdad económica y política, al trabajo para todos, a la solidaridad, a la libertad.

6. Para que la revolución produzca todos los frutos que el proletariado tiene el derecho de esperar tras siglos de luchas incesantes y holocaustos de las víctimas sacrificadas, es preciso que el período revolucionario dure varios años, a fin de que la

propaganda de las ideas nuevas no se limite solamente a los grandes centros intelectuales, sino que penetre hasta los lugares más aislados, a fin de vencer la inercia que se manifiesta necesariamente en las masas antes de lanzarse a una reorganización fundamental de la sociedad, para que, en fin, las ideas nuevas tengan el tiempo de recibir el desarrollo ulterior, necesario al progreso real de la humanidad.

Así pues, lejos de tratar de constituir inmediatamente, en lugar del poder eliminado, un nuevo poder que, nacido en los comienzos de la revolución, cuando apenas comienzan a despertar las ideas nuevas, sería fatalmente conservador por esencia, lejos de tratar de crear un poder que, representando la primera fase de la revolución, no haría más que poner trabas al libre desarrollo de las fases ulteriores y que tendería fatalmente a inmovilizarla y circunscribirla, lejos de eso, es deber de los socialistas el evitar la creación de todo nuevo gobierno y, por el contrario, despertar del pueblo, capaces de destruir el antiguo régimen, y de crear a la vez la nueva organización de la sociedad.

7. Siendo esta nuestra concepción de la próxima revolución y el fin que queremos alcanzar, es evidente que, durante el período preparatorio que atravesamos hoy, pensamos concentrar todos nuestros esfuerzos en una gran propaganda de la idea de la expropiación y del colectivismo. En lugar de relegar estos principios a un rincón de nuestro cerebro, para no hablar al pueblo más que de cuestiones políticas —lo que sería querer preparar a los espíritus para una revolución eminentemente política, obliterando sensiblemente su carácter económico, el único que puede darle fuerza necesaria—, debemos por el contrario, siempre, en todas las circunstancias, exponer ampliamente estos principios, demostrar su vertiente práctica, probar su necesidad; debemos esforzarnos por preparar al espíritu popular para la aceptación de estas ideas que, por extrañas que parezcan a primera vista a quienes están imbuidos de prejuicios político-económicos, devienen pronto una verdad incontestable para aquellos que las discuten de buena fe, una verdad que defiende hoy la ciencia, una verdad admitida frecuentemente por aquellos mismos que la combaten públicamente.

Trabajando en esta vía, sin dejarnos cegar por el éxito inmediato y frecuentemente fáctico de los partidos políticos, trabajamos en la infiltración de nuestras ideas en las masas, operamos insensiblemente un cambio de opinión favorable a nuestras ideas, agrupamos los hombres necesarios para la larga propaganda de estas ideas durante el período de efervescencia hacia el que marchamos, y sabemos por experiencia de la historia humana que es precisamente durante los períodos de efervescencia cuando la difusión y transmisión de las ideas se opera con una rapidez

desconocida en los períodos de tranquilidad, cuando los principios de expropiación y de colectivismo podrán expandirse por oleadas e inspirar a las grandes masas del pueblo a poner en práctica estos principios.

8. Para que el período revolucionario pueda durar algunos años y para fructificar es absolutamente necesario que la revolución próxima no se limite solamente a las grandes ciudades, es preciso que el levantamiento expropiatorio se produzca sobre todo en los campos. Es, pues, preciso, sin contar con el impulso revolucionario que, en un período de efervescencia, podría irradiar de ciudad en ciudad, preparar ya desde hoy el terreno en los campos.

Como medida provisional y de experiencia, las secciones jurasianas tendrían que imponerse el deber de emprender en las poblaciones cercanas a las ciudades una propaganda continua en el sentido de la expropiación de las tierras por las comunas rurales. Habiendo sido hechas tentativas en este sentido, podemos presumir que han tenido más fruto de lo que se suponía al comienzo. La experiencia demostrá cuál es la mejor vía a seguir y cuáles podrían ser los medios para extender esa propaganda. Por difíciles que fuesen los comienzos, hay que hacerlos sin más dilación. Por lo demás, recomendamos muy encarecidamente el estudio de los levantamienmos de campesinos en Italia y de la propaganda revolucionaria que se produce hoy en los campos de España.

9. Al recomendar concentrar nuestros esfuerzos en una gran propaganda en todas sus formas de las ideas de la expropiación, no queremos por eso decir que hemos de olvidar las ocasiones de fomentar la agitación en todas las cuestiones de la vida del país, que se producen a nuestro alrededor. Por el contrario, pensamos que los socialistas deben aprovechar todas las ocasiones que puedan dar lugar a una agitación económica, y estamos convencidos de que cada agitación comenzada sobre el terreno de la lucha de los explotados contra los explotadores, por circunscritos que estuviesen al principio en su esfera de acción, los fines propuestos y las ideas vertidas, todo ello puede ser una fuente fecunda de agitación socialista, si no cae en manos de intrigantes ambiciosos.

Será, pues, útil que las secciones no pasen despectivamente al lado de las cuestiones que agitan a los trabajadores en cada localidad, alegando que estas cuestiones no tienen nada en común con el socialismo. Por el contrario, al participar en todas estas cuestiones y al aprovechar el interés que suscitan, podríamos trabajar en expandir la agitación en una más amplia extensión, y, permaneciendo en el terreno práctico de la cuestión, tratar de alargar las concepciones teóricas y despertar el espíritu de inde-

pendencia y de revuelta de aquellos que se interesan por la agitación producida. Esta participación es tanto más necesaria, cuanto que presenta el único medio de combatir las opiniones erróneas que se propagan en cada ocasión parecida por la burguesía y de evitar que la agitación obrera no se empecine, gracias a la actividad desplegada por los ambiciosos, en una vía absolutamente contraria a los intereses de los trabajadores.

10. Debiendo los esfuerzos de los anarquistas tender a destruir el Estado en todas sus partes, no vemos la utilidad de constituirnos en un partido político que se esforzara por enclavarse en los tentáculos gubernamentales, con el deseo de tomar un día su parte de la herencia del gubernamentalismo actual. Creemos que el mejor medio para destruir este edificio sería activar la lucha económica. Pero también creemos que sería útil tener siempre los ojos bien abiertos sobre los actos y proezas de nuestros gobernantes, de estudiar cuidadosamente aquellas cuestiones políticas que interesen al pueblo trabajador, y de aprovechar cada ocasión favorable para señalar su incapacidad, su hipocresía y su egoísmo de clase, así como el carácter vicioso y dañino del régimen gubernamental de nuestros gobiernos actuales. Hagamos la guerra al Estado y a sus representantes, no para ocupar una plaza en sus consejos, como lo hacen los partidos políticos, sino para agitar la fuerza que ellos oponen a las aspiraciones del trabajador y para acelerar su caída inevitable.

11. Persuadidos de que el modo de agrupación que va a realizarse en el futuro próximo —al menos en los países de origen romando— será la Comuna, independientemente del Estado, aboliendo en su seno el sistema representativo y realizando la expropiación de las materias primas, instrumentos de trabajo y capitales al servicio de la comunidad, creemos necesario someter a un estudio serio la Comuna colectivista y discutir la parte que los anarquistas pueden tomar en la lucha que actualmente se produce, en el terreno político y en el económico, entre las Comunas y el Estado.

EL CONGRESO DE LA FERACION JURASIANA DE 1880

El año siguiente, en 1880, tuvo lugar en la Chaux-de-Fonds, en el Jura suizo, un congreso de la Federación jurasiana, que, tras la escisión de La Haya en 1872 de la Internacional obrera, se convirtió en portavoz del socialismo «antiautoritario» y libertario, heredado de Miguel Bakunin.

El lector leerá sucesivamente:

1. Largos extractos del resumen de este congreso aparecido en el diario Le Révolté *del 17 de octubre de 1880 y, sobre todo, la intervención de Pedro Kropotkin.*

2. Extractos de la memoria (o «programa») presentada al congreso por la Federación obrera del distrito de Courtelary[8].

3. Por fin, la ponencia presentada a este congreso por el italiano Carlo Cafiero sobre «Anarquía y comunismo».

Estos textos permiten distinguir en el seno de la federación jurasiana dos corrientes divergentes: una representada por Kropotkin, Cafiero, etc., que se proclamaba directamente comunista libertaria. La segunda, más prudente y menos ambiciosa, cuyo portavoz era Adhémar Schwitzguébel, se atenía aún al empleo de la palabra colectivismo[9].

¿Cuál era la diferencia entre estas dos tendencias?

El colectivismo, teóricamente, se limitaba a querer poner en común los medios de producción y dejaba a las asociaciones obreras la libertad de determinar el modo de reparto de los productos del trabajo, facultad que, de hecho, significaba remunerar el trabajo en función de las prestaciones realizadas. El comunismo libertario, por el contrario, quería poner en común no solamente los medios de producción, sino igualmente los objetos de consumo, y distribuir gratuitamente los productos abundantes en el mercado según la fórmula «a cada uno según sus necesidades». Era lo que James Guillaume había sugerido en 1874, como veíamos atrás.

Las objecciones al comunismo por los partidarios del colectivismo estaban sobre todo inspiradas en motivos de oportunidad. Como expone Adémar Schwitzguébel, que se declara comunista anarquista, «la idea comunista ha sido hasta el presente mal comprendida en el seno de las poblaciones, en donde se cree siempre en un sistema que excluye toda libertad».

Las objeciones al colectivismo por los comunistas libertarios provenían también del hecho de que en 1880 el colectivismo había sido despojado del significado que había tenido corrientemente en la I Internacional. Los reformistas no entendían ya por colectivismo la puesta en común revolucionaria y general de los instrumentos de trabajo, sino un socialismo evolucionista y parlamentario.

---

[8] Fundado el primero de septiembre de 1868 por la fusión de la sección de Sonvilier y de una veintena de secciones locales del cantón de Saint-Imier. Adhémar Schwitzguébel había presentado ya un comunicado al congreso de Bâle (1869).

[9] Max Nettlau, *Bibliographie de l'anarchie*, sin fecha, p. 58.

Resumen del Congreso de la Federación Jurasiana (1880)
(Extractos)

(...) El Congreso ha tenido lugar en la Chaux-de-Fonds, los días 9 y 10 de octubre de 1880.

El compañero Kropotkin dice que habiendo asistido a una sesión de la sección de Ginebra, ésta encontraba que el programa era demasiado largo como para que sirviera con eficacia a la propaganda popular.

Pasando luego a la discusión del programa, dice que, después de algún tiempo, el socialismo se ha puesto de moda, y que incluso allí donde nunca se había escuchado la palabra se oye hoy decir: «¡Nosotros también somos socialistas!» Tenemos así socialistas de todos los pelajes: rojos y rosas, azules y verdes, blancos y hasta negros. Todos los que admiten la necesidad de una modificación cualquiera en las relaciones entre capitalistas y obreros, por anodina que sea, vienen a ampararse de la palabra «socialista».

Nosotros no tenemos que ocuparnos de los que se dicen socialistas con el fin determinado de contener el desarrollo del socialismo. Dejémosles de lado por el momento. Pero si estudiamos las restantes escuelas del socialismo reformista, estatista, demócrata, etc., etc., y si las comparamos con el socialismo anarquista, pronto nos damos cuenta de que hay una idea que marca una diferencia netamente trazada entre las diversas escuelas y nosotros. Es la manera de concebir la obra que la revolución debe colmar.

Una idea común se encuentra en todos los socialistas evolucionistas e incluso entre algunos socialistas revolucionarios. Ellos no creen en una próxima gran revolución, o bien, si creen, están persuadidos de que esta revolución no será una revolución socialista. «En el próximo movimiento, dicen, el pueblo no estará aún dispuesto a realizar una revolución seria en el régimen de la propiedad; por esto se trata de realizar previamente una revolución política que facilite y prepare los espíritus para una revolución social.» Si lo creemos, no llegará más que cuando nuestros últimos descendientes tengan la barba gris. Estudiad los escritos de los socialistas de todas las escuelas, y veréis que, en el fondo esta idea domina en ellos, sean cuales fueren las clases con que se enmascaren.

Nunca protestaremos bastante contra esta concepción por la cual los tímidos buscan circunscribir de antemano la llegada de la próxima revolución. Estamos firmemente convencidos de que la expropiación será el fin y el motor de la próxima lucha europea, y debemos hacer todos los esfuerzos para que esta apro-

[10] Aparecido en *Le Révolté*, Ginebra, 17 de octubre de 1880.

piación sea un hecho con ocasión de la batalla que nosotros sentimos tan próxima. Es la expropiación, operada por el pueblo y seguida por el inmenso movimiento de ideas que hará surgir, la única que podrá dar a la próxima revolución la fuerza necesaria para vencer los obstáculos que se interpongan. Es la expropiación la que deberá servir de punto de partida para un nuevo período de desarrollo de la sociedad. Y si los esfuerzos de nuestros enemigos, secundados por los hombres que quieren decir al pueblo «¡Tú no irás muy lejos!», logran vencernos, al menos el hecho de haber intentado la puesta en común de todo el capital social y de los productos del trabajo, aunque sólo fuese en un espacio limitado, sería un ejemplo salutífero que anunciaría el éxito definitivo de la revolución siguiente.

La expropiación, puesta en ejecución por el pueblo, desde que una insurrección haya desorganizado el poder de la burguesía, la toma de posesión inmediata por los grupos productores de todo el capital social, tal será nuestro modo de acción en la próxima revolución. Y es especialmente en este punto en donde diferimos de las escuelas socialistas que, en el fondo, no tienen ninguna confianza en el pueblo, queriendo hacer de la próxima revolución un simple cambio de forma de gobierno, los unos so pretexto de establecer las libertades necesarias para el desarrollo de la idea socialista, los otros so pretexto de poner en ejecución la expropiación gradual, en pequeñas dosis, cuando ellos, los gobiernos, lo juzguen pertinente.

Si la federación acepta la idea emitida por la sección de Ginebra de publicar un resumen de nuestro programa ¿no sería bueno que este resumen destacase más netamente esta diferencia existente entre nuestro partido y las escuelas evolucionistas?

El compañero Kropotkin observa además que el empleo de la palabra colectivismo en el programa podría llevar a malentendidos.

Cuando esta palabra fue introducida en la Internacional, se le dio un significado completamente distinto al que se le pretende dar hoy. Aprovechando los prejuicios entonces existentes en Francia contra el comunismo, por el que se entendía un orden monástico encerrado en un convento o en un claustro, la Internacional aceptó la palabra colectivismo.

Esa palabra decía que quería la puesta en común del capital social y la libertad completa de los grupos para introducir tal reparto de trabajo que encontraban más apropiado a las circunstancias. Hoy se busca hacer comprender que la palabra colectivismo significa otra cosa, significaría, según los evolucionistas, no la puesta en común de los instrumentos de trabajo, sino el goce individual de los productos. Otros van aún más lejos y tratan de limitar incluso el capital social que debería ser puesto en común: no serían más que el suelo, las minas, los bosques, las

vías de comunicación. Por lo demás, los colectivistas de este género estarían dispuestos a defenderle a golpes de fusil contra quienes osaran atacarle para hacer de él una propiedad colectiva.

Sería tiempo de poner fin a este malentendido, y para ello no hay más que un medio: abandonar la palabra colectivismo y declararse francamente comunistas, haciendo evidente la diferencia que existe entre nuestra concepción del comunismo anarquista y la divulgada por las escuelas comunistas místicas y autoritarias de antes de 1848. Habríamos expresado mejor nuestro ideal y nuestra propaganda se habría fortificado. Ella hubiera adquirido así el impulso que da la idea del comunismo y que jamás dará la del colectivismo.

El compañero Eliseo Reclús [11] apoya las observaciones del compañero Kropotkin. Pese a todas las explicaciones dadas por los colectivistas no comunistas, no puede comprender cómo podría funcionar su organización social. Si la gran industria, es decir la tierra, y todas las industrias secundarias son puestas en común, si el trabajo se hace por todos, y la cantidad y calidad de los productos son debidos precisamente a la solidaridad de los esfuerzos ¿a quién deben pertenecer legítimamente, si no es al conjunto solidario de los trabajadores? ¿Qué regla podrá guiar a los contables, repartidores y hacerles reconocer la parte de producto de cada uno, en ese magma proviniente del trabajo de la humanidad, incluidas las generaciones anteriores? El reparto, hecho por azar o capricho, no puede tener otro resultado que el de depositar en la sociedad colectivista el germen de las disensiones, de las luchas y, finalmente, de la muerte.

Lo verdadero y justo es que los productos debidos al trabajo de todos pertenece a todos, y que cada uno toma de ahí libremente su parte para consumirla a su conveniencia, sin otra regla que la proviniente de la solidaridad y el respeto mutuo de los asociados. Sería, por lo demás, absurdo temer la penuria, pues el enorme desperdicio de los alimentos causado por el despilfarro actual del comercio y por la apropiación privada habría cesado por fin. El miedo es siempre un mal consejero. No tengamos miedo a decirnos comunistas, como lo somos en realidad. La opinión popular tiene su lógica: los colectivistas tienen un buen quehacer, el buen sentido universal ha comprendido que la apropiación de las tierras y de las fábricas lleva forzosamente a la comunidad de los productos.

El compañero Reclús desearía también que el congreso expresase sus reservas respecto al parágrafo contenido en la exposi-

---

[11] Eliseo Reclús (1830-1905), geógrafo y teórico del anarquismo, autor, especialmente, de *l'Evolution, la révolution et l'ideal anarchiste*, 1898.

ción de Courtelary relativa a la Comuna. Sin duda, las condiciones de cada lugar tienen una gran importancia como hecho, y la mayoría de los grupos se constituirán en los límites de las comunas actuales, pero no hay que perder de vista que los grupos de fuerzas revolucionarias se hacen libremente fuera de toda organización comunal. Hasta ahora, las comunas no han sido más que pequeños Estados, e incluso la Comuna de París, insurreccional por su base, estaba gobernada por la altura, manteniendo toda la jerarquía de funcionarios y de empleados. Nosotros no somos más comunalistas que estadistas, somos anarquistas, no lo olvidemos, y damos la mejor prueba de ello con nuestra reunión de hoy. Esperemos tener parte, por pequeña que sea, en la obra revolucionaria, y al venir de Vallon, de Ginebra, de Lausana, de Francia, de Nápoles, no nos atamos ni a una comuna especial ni a un Estado cualquiera. La Internacional no reconoce estas fronteras.

El compañero Schwitzguébel declara ser comunista anarquista; si admite el programa tal como acaba de ser presentado, es decir, con las ideas colectivistas que predominan, es porque ve a las poblaciones más hostiles que favorables a estas ideas, y porque la elaboración de un programa francamente comunista no haría más que aumentar esta hostilidad; expresa que se trata de una cuestión de oportunidad que hay que examinar atentamente. La idea comunista ha sido hasta el presente mal comprendida en el seno de las poblaciones, en donde se la creía siempre un sistema que excluye toda libertad. Estima que hay un gran trabajo preparatorio que hacer para llevar a las poblaciones a admitir el comunismo.

El compañero Herzig, delegado de Ginebra, dice que el programa que acaba de ser presentado da demasiadas atribuciones a la Comuna y parece querer reemplazar la autoridad del Estado, contra la que nos elevamos, por una nueva forma, la de la Comuna, lo que no sería más que la descentralización de la autoridad. Si, como dice el programa, es verdad que las próximas revoluciones populares tendrán su sede en la Comuna y por objetivo la autonomía de esta última no debemos, por esta razón, buscar nuestro camino en esa nueva concepción de la revolución, ni tratar de tomar lo superficial de los acontecimientos; nuestro deber es hacer germinar en los espíritus nuevas ideas absolutamente contrarias a todo principio de autoridad.

El programa deja suponer que las luchas políticas deberán ser llevadas sobre terreno comunal. Nos elevamos contra esta opinión, aun cuando estuviese probado que estas luchas sirven para atacar al Estado, pues, para hacerlas, habría que entrar necesariamente en la vía legal, lo que sería completamente contrario a nuestros principios y supondría su abandono.

El compañero Cafiero, hablando del programa revolucionario, viene a hablar del comunismo (...)[12].

El compañero Pindy observa que no solamente la idea del comunismo puede ser observada y aceptada por el obrero francés, sino que el sentimiento comunista es innato en él; si en este momento se dice colectivista, es por causa de las historias ridículas que se han contado después de 1848 sobre el comunismo de entonces. Si el concepto comunismo le repugna, sin embargo no está menos decidido a practicar la realidad. Pindy mismo la ha practicado por instinto, pero pese a ello cree que aún hoy esa palabra —sólo la palabra— inspira repulsión a los obreros revolucionarios franceses.

Por otra parte, declara que, para desenmascarar a los pseudosocialistas progresistas actuales, hay que explicar la verdadera significación de las palabras, y dar a las cosas el nombre que las conviene.

El Congreso adopta la resolución siguiente, que será añadida al programa:

«El Congreso, tras haber escuchado la lectura de la memoria publicada por la federación obrera del distrito de Courtelary, recomienda esta publicación a la atención de todos los socialistas y de todas las personas que se interesen por las cuestiones sociales.

»El Congreso declara sin embargo que dos puntos del programa hubieran podido quedar más netamente determinados.

»Las ideas emitidas sobre la Comuna pueden inducir a pensar que se trata de suprimir la forma actual del Estado por una forma más restringida, que sería la Comuna. Nosotros queremos la desaparición de toda forma de Estado general o restricto, y la Comuna no es para nosotros sino la expresión sintética de la forma orgánica de las libres agrupaciones humanas.

»La idea del colectivismo ha dado lugar a interpretaciones equívocas que importa hacer desaparecer. Queremos el colectivismo con todas sus consecuencias lógicas, no solamente desde el punto de vista de la apropiación colectiva de los medios de producción, sino también del goce y del consumo de los productos colectivamente. El comunismo anarquista será así la consecuencia necesaria e inevitable de la revolución social, y la expresión de la nueva civilización que inaugurará esta revolución.

»Manifestamos el deseo de que el estudio de esta importante cuestión sea retomado, adoptando como base de demostración la aplicación de estas teorías en una Comuna determinada y teniendo en cuenta todos los elementos constitutivos de esta Co-

[12] Véase más adelante «Anarchie et communisme», texto presentado por Carlo Cafiero.

muna, sea en su calidad de facilidades, o de dificultades de aplicación.

»El Congreso desea que se publique un folleto, resumiendo la memoria presentada por la Federación obrera socialista del distrito de Courtelary, en interés de la propaganda obrera.»

Memoria presentada al Congreso Jurasiano de 1880
por la Federación Obrera del Distrito de Courtelary

Este programa, documento totalmente notable, tiene una breve presentación de la que conviene señalar un cierto número de puntos dignos de atención.

En primer lugar, ha sido editada por obreros. Comienzan por las palabras: «Para nosotros, obreros manuales...» Es el obrero grabador-cincelador Ahdémar Schwitzguébèl quien ha escrito para sus camaradas. Estos obreros saben lo que quieren. Dicen directamente sus ideas a los socialistas autoritarios que se jactan de tomar el poder «para transformar el Estado actual en un Estado comunista». No se andan con rodeos, para añadir: «No podemos compartir esta manera de ver.» Y condenan expresamente el obstáculo que a sus ojos supone el Estado, en una fórmula viva, inspirada por el campo en el seno del cual viven y trabajan: «La sociedad humana marcha, el Estado es siempre el freno.»

Empero, estos libertarios, partidarios de la espontaneidad de las masas, no desprecian las minorías activas, indispensables a sus ojos para orientar la revolución social:

«La intervención (...) del partido que posee la concepción teórica de esta revolución no es un factor menos importante.»

Pero a la vez no se les escapa el peligro de que la revolución victoriosa caiga en las zarpas de los jefes salidos de ella. Insisten en la necesida de comportarse de tal modo que «la revolución no caiga de nuevo al servicio de las clases gobernantes».

Como buenos discípulos de Bakunin y de James Guillaume, pero al mismo tiempo en su calidad de avanzada de su época, pues los anarquistas de 1880 no se habían hecho aún sindicalistas, preconizan una federación de cuerpos de oficio, buscando una síntesis entre la comuna y el sindicato. Se preguntan: ¿será dirigida la Comuna tras la revolución por una asamblea general de todos sus habitantes, o por los delegados locales de los diversos cuerpos de oficio? Obreros que son, adoptan finalmente la segunda solución: será la federación local de los cuerpos de oficio la que constituya la futura Comuna.

Así quedaban abordados ya problemas que se plantearon concretamente a los comunistas libertarios españoles en el curso de

la revolución de 1936 (véase tomo II), abordados ya en 1880 por los trabajadores manuales del distrito de Courtelary.

Igualmente, es entrevisto por ellos uno de los principios básicos de la autogestión obrera: «Para no caer en los errores de la administración centralizada y burocrática», les parece que, la Comuna, en el plano local, así como los grandes servicios públicos a escala nacional e internacional, no deberán ser llevados por una sola y única administración, sino por diferentes comisiones para cada rama de actividad. Es una estructura que, en nuestros días, ha prevalecido en numerosas comunidades autogestionadas.

El programa (extractos)

(...) Para nosotros, trabajadores manuales, nuestro papel está trazado por las circunstancias en las que se desarrollan las poblaciones obreras. Nuestro trabajo será más una obra indicativa que completa. Formularemos lo que sabemos; diremos nuestras aspiraciones; determinaremos nuestras reivindicaciones; concluiremos con la lógica del buen sentido popular.

(...) La revolución social que ataca las bases mismas de la sociedad burguesa consagrará con su triunfo las nuevas bases para el desarrollo de la sociedad humana. La obra de progreso pacífico, de reformas sucesivas en los detalles, se continuará después de la revolución social, como ocurrió después de todas las revoluciones sociales que han transformado las condiciones de existencia de las sociedades humanas.

Esta revolución no es solamente una concepción teórica; está en la naturaleza de las cosas, y es el desarrollo de la situación actual el que nos llevará hasta allí. Sin embargo, si la situación es el elemento principal, la levadura de la revolución, la intervención más o menos inteligente y apropiada del partido que posea la concepción teórica de esta revolución no es un factor menos importante. De ahí se desprende la necesidad no de esperar a que la revolución caiga del cielo, sino de prepararla en los límites de lo posible, y, sobre todo, de hacer que no vuelva de nuevo a favorecer a las clases gobernantes.

(...) Nos encontramos en presencia de dos tendencias generales bien acentuadas. Unos preconizan la participación de las clases obreras en la política corriente y en la conquista por ellos del poder político del Estado. Los otros, por contra, preconizan la abstención en materia de acción política en el Estado.

Fueron concepciones teóricas diferentes sobre las formas políticas de la nueva sociedad que constituyeron las dos escuelas que representan, la una, el socialismo autoritario, la otra, el socialismo anarquista.

No pudiendo concebir otra forma política que el Estado omnipotente, centralizado y gobernado por un poder electivo, el socialismo autoritario espera realizar la revolución en el régimen de la propiedad ocupando el poder del Estado para transformar el Estado actual en un Estado comunista.

Nosotros no podemos compartir esta manera de ver. La revolución económica que quieren los socialistas es una revolución demasiado profunda como para que pueda ser operada por las órdenes de un poder central, cualquiera que fuese su fuerza y su ímpetu revolucionario. Decretada, sería letra muerta, si no fuese realizada por el pueblo mismo en todos los puntos del territorio. Y si incluso el Estado comunista hubiese podido existir por un momento, hubiese llevado en sí mismo necesariamente los gérmenes de la disolución, porque no habría resuelto más que una parte del problema social, la reforma económica.

Todo el problema de la realización de la libertad humana —en su más larga acepción— queda en pie, porque el Estado, por la misma naturaleza de su constitución y de sus manifestaciones, no emancipa al ser humano, sino que le absorbe; el Estado comunista, más aún que el Estado burgués, anularía al individuo y reinaría por la fuerza. Para nosotros, la solución del problema social comprende no sólo la realización más completa posible, en provecho de las masas, del bienestar material, sino también, para todos y para cada uno, la conquista más larga de la libertad. Tal es la razón por la cual no somos partidarios del Estado comunista, y en consecuencia somos enemigos de una conducta que conduce lógicamente a este Estado.

(...) La sociedad humana marcha, el Estado es siempre su freno.

El estado de la situación contemporánea proporciona una prueba aplastante de cuanto decimos.

El Estado socialista estatista, para actuar políticamente en terreno legal, no tenía desventuradamente que hacer más que una cosa: meter en su bolsillo el programa comunista, y arbitrar un programa de práctica inmediata con el cual se esperaba sintonizar a las masas; en los programas avanzados de la democracia burguesa se buscaron los puntos culminantes de este propósito, dándole un color socialista, y así salieron los diferentes programas de realización inmediata del partido socialista legal.

El Estado burgués no acepta siquiera la lucha en el terreno pacífico, y el único país que en Europa hay donde ese socialismo legal tiene poder, Alemania, nos ofrece el espectáculo de una reacción en toda la línea. La defección del partido socialista y su desorganización son el resultado de toda una larga y poderosa campaña [13].

---

[13] Alusión al período de represión de la socialdemocracia por el canciller Bismarck tras 1878.

Esta táctica de política estatista no nos parece ser la verdadera. Los anarquistas, ampliando el problema social, e introduciendo el lado de la transformación de la sociedad la destrucción del Estado, razonan lógicamente diciendo: puesto que queremos la destrucción del Estado lejos de buscar, amparándonos en él para modificarle, transformarle, debemos por contra tratar de hacer el vacío alrededor de él, para debilitar todas las fuerzas morales y materiales que podrían darle sus auxiliadores. Tal es el origen de la corriente abstencionista contemporánea. Por desgracia, el buen sentido, la lógica teórica se encuentran raramente de acuerdo con la realidad de los hechos. Si en teoría es totalmente cierto que el día en que las masas populares se negaran a nombrar legisladores, gobiernos y administradores del Estado, rechazaran constituciones y leyes, impuestos y servicio militar, el Estado pasaría a la historia, no es menos cierto por otra parte que, prácticamente, la mayoría de los seres humanos están de hecho ligados a una u otra cosa de la actual sociedad y del Estado. Por este vínculo práctico, prácticamente mínimo, todo el sistema continúa sostenido por las masas, pese a sus entuertos.

El Estado detrae impuestos, cada cual trata de pagar menos; se ocupa de jurisdicción, todos quieren una buena justicia al mejor precio; el Estado se ocupa de las escuelas, los padres quieren para sus hijos una buena instrucción que no les cueste nada; se ocupa de la Iglesia, pero unos quieren iglesia liberal, otros oxtodoxa o ultramontana, otros que el Estado les libere de la pertenencia a toda iglesia; el Estado se ocupa de la policía, y cada cual se ocupa de garantizar por sí mismo su propia seguridad personal; tiene una organización militar, y muchos toman como un deber el ser soldados, unos permanentemente, otros como cumplidores del servicio militar; el Estado se ocupa de las carreteras, de los bosques, de las aguas, todos estos servicios deben satisfacer los intereses del público; el Estado adquiere el derecho de nombrar el gobierno, las administraciones, los legisladores, de votar las instituciones y las leyes, los impuestos, todos están orgullosos de ser ciudadanos-electores.

Cogido todo individuo en una o varias de estas cuestiones de detalle práctico, tenéis a la masa cogida toda ella en el sistema. Muy pocos osan pensar y decir que los servicios generales podrían muy bien ser directamente hechos por la sociedad humana misma, libremente organizada.

(...) Tres elementos esenciales nos autorizan a decir que es en la Comuna donde se hallará el foco de la revolución social. La antigua tradición revolucionaria jacobina ha pasado, y, tras la Comuna de París, se constituye una nueva tradición revolucionaria alrededor de la idea de autonomía comunal y de federación. El estado de los espíritus se inclina cada vez más hacia esta nueva fórmula política, haciéndose sentir pesadamente por doquier

los excesos de la centralización sobre las poblaciones. La evolución de la situación material, como de las nuevas corrientes de opinión conducen a la Comuna autónoma y a la federación de Comunas. Añadamos a estas consideraciones generales las consecuencias necesarias de la táctica preparatoria de nuestro partido, y podremos afirmar que es en la Comuna donde germinará la insurrección popular.

Tenemos que ocuparnos, pues, de las medidas revolucionarias inmediatas de la Comuna.

El poder de la burguesía sobre las masas populares tiene su fuerza de los privilegios económicos, en la dominación política y en la consideración jurídica de tales privilegios. Por tanto, hay que alcanzar el poder burgués en esas causas, así como en sus manifestaciones diversas.

Las medidas siguientes nos parecen indispensables para la salvación de la revolución, bajo el mismo título que la lucha armada contra sus enemigos:

Confiscación por los insurgentes del capital social, propiedades de tierra, minas, habitaciones, edificios religiosos y públicos, instrumentos de trabajo, materias primas, metales preciosos, objetos y piedras de valor, productos manufacturados.

Destitución de todas las autoridades políticas, administrativas y judiciales.

Abolición de toda intervención legal en el pago de deudas colectivas o privadas y en la transmisión de herencias.

Supresión de todos los impuestos.

Licenciamiento del ejército y la policía.

Quema de todos los títulos de rentas, de propiedad, de hipoteca, de valores financieros, de concesiones.

Tales nos parecen deben ser las medidas destructivas. ¿Cuáles deben ser las medidas orgánicas de la revolución?

Constitución inmediata y espontánea de cuerpos de oficios; toma de posesión provisional, por ellos, de la parte del capital social necesaria para el funcionamiento de su especialidad de producción; federación local de los cuerpos de oficio y organización del trabajo.

Constitución de grupos de vecinos y federación de estos grupos para asegurar el servicio inmediato de las subsistencias.

Organización de fuerzas insurreccionales.

Constitución de comisiones, por delegaciones de grupos, cada una con una especialidad en la administración de los asuntos de la Comuna revolucionaria: comisión de seguridad contra los enemigos de la revolución, comisión de fuerza revolucionaria, comisión de control del capital social, comisión del trabajo, comisión de subsistencias, comisión para el servicio de la circulación, comisión de higiene, comisión de enseñanza.

Constitución de comisiones de acción exterior con misión de trabajar en la federación de todas las fuerzas revolucionarias de las Comunas insurgidas; de difundir, por la propaganda revolucionaria, la insurrección en todas las Comunas y regiones y la aplicación en la mayor medida posible de las medidas propias para la destrucción del orden de cosas actual y para la salvación de la revolución.

Federación de Comunas y organización de masas, en vista de la permanencia de la revolución, hasta el aplastamiento completo de toda acción reaccionaria.

El colectivismo nos parece (...) la forma general de una nueva sociedad, pero trabajaremos con todas nuestras fuerzas para que su organización y su funcionamiento sean libres.

(...) Constituidos los cuerpos de oficio, se trata de organizar la vida local. El órgano de esta vida local será la federación de cuerpos de oficio, y es esta federación local la que sustituirá a la futura Comuna. ¿Será ésta una asamblea general de todos los habitantes, serán éstas delegaciones de cuerpos de oficios, para referirse a continuación a sus asambleas particulares, las que redactarán el contrato de la Comuna? Nos parece pueril pararnos en la preferencia de uno o de otro sistema; ambos sistemas funcionarán sin duda siguiendo las tradiciones y la importancia particular de las Comunas. Creemos útil decir aquí que, de una manera general, la práctica más o menos democrática del sufragio universal perderá cada vez más su importancia en una sociedad organizada científicamente, es decir, en donde los hechos reales y no las vanas fórmulas artificiales sean la base de toda vida social.

¿Cuáles serán las atribuciones de la Comuna? Mantenimiento de toda la riqueza local; control de la utilización de los diversos capitales, subsuelo, construcción, utillaje, materia prima, por los cuerpos de oficios; control en lo concerniente a los intereses generales de la organización del trabajo; organización del cambio y eventualmente de la distribución y consumición de los productos; mantenimiento de la vialidad, de los edificios, de los paseos, de los jardines públicos; organización del seguro contra los accidentes; servicio de higiene; servicio de seguridad; estadística local; organización del mantenimiento, instrucción y educación de los niños; fomento de las artes, las ciencias, los descubrimientos, las aplicaciones.

Esta vida local en sus diferentes ramas de actividad la queremos igualmente libre, como la organización del oficio; la libre organización, sea de los individuos, sea de los grupos, sea de los barrios, para la satisfacción de los diversos servicios locales que acabamos de enunciar.

Para no caer en los errores de las administraciones burocráticas y centralizadas, pensamos que los intereses generales de la

Comuna no deben ser administrados por una sola y única administración local, sino por diferentes comisiones especiales para cada rama de actividad, constituidas directamente por los organizadores-interesados de tal servicio local. Este procedimiento evitaría a las administraciones locales el carácter gubernamental y mantendría, en su integridad, el principio de autonomía, organizando mejor los intereses locales.

(...) En la administración de los diferentes servicios públicos generales, se aplicará el principio de especialización como en la administración comunal, y nos evitaremos así dar razón al reproche que se le ha hecho al socialismo anarquista de caer en una nueva forma de Estado por la organización de los intereses generales.

Anarquía y comunismo

Informe de Carlo Cafiero al Congreso jurasiano

En el Congreso tenido en París por la región del Centro, un orador, que se distinguió por su mordacidad contra los anarquistas, decía: «Comunismo y anarquía no pueden encontrarse juntos.»

Otro orador que hablaba también contra los anarquistas, pero con menor violencia, gritaba al hablar de igualdad económica: «¿Cómo puede ser violada la libertad si existe la igualdad?»

Pues bien; pienso que los dos oradores se equivocaban.

Se puede perfectamente tener la igualdad económica, sin tener la menor libertad. Algunas comunidades religiosas son una prueba viva de ello, porque allí existe la más completa igualdad al mismo tiempo que el despotismo. La completa igualdad, porque el jefe viste la misma ropa y come en la misma mesa que los demás. No se distingue de ellos más que por el derecho a mandar que posee. ¿Y los partidarios del «Estado popular»? Si no encontrarán obstáculos de toda especie, estoy seguro de que acabarían por encontrar la perfecta igualdad, pero a la vez también el más perfecto despotismo, pues, no lo olvidemos, el despotismo del Estado actual aumentaría el despotismo económico de todos los capitales que pasarían a las manos del Estado, y el todo sería multiplicado por toda la centralización necesaria a este nuevo Estado. Por eso nosotros los anarquistas, amantes de la libertad, nos proponemos combatirle a ultranza.

Así, contrariamente a lo que se ha dicho, se tiene perfectamente razón cuando se teme por la libertad aun cuando la igualdad exista, mientras que no puede haber ningún temor por la igualdad allí donde la verdadera libertad existe, es decir, la anarquía.

En fin, anarquía y comunismo, lejos de renegar mutuamente de sí, renegarían por no encontrarse juntos, pues estos dos términos, sinónimos de libertad y de igualdad, son los dos términos necesarios e indivisibles de la revolución.

Nuestro ideal revolucionario es muy simple, como se ve: se compone, como el de todos nuestros predecesores, de dos términos: libertad e igualdad. Sólo hay una pequeña diferencia.

Enseñados por los escamoteos de los reaccionarios de todo tiempo y lugar respecto a la libertad y la igualdad nos hemos ocupado de poner, al lado de estos dos términos, la expresión de su exacto valor. Estas dos monedas preciosas han sido falsificadas tan frecuentemente, que tenemos, en fin, que conocer y mensurar su exacto valor.

Nosotros colocamos, pues, al lado de estos dos términos de libertad e igualdad dos equivalentes cuya significación neta no puede prestarse a equívocos, y decimos: «Queremos la libertad, es decir, la anarquía, y la igualdad, es decir, el comunismo.»

Hoy, anarquía es el ataque, la guerra a toda autoridad, a todo poder, a todo Estado. En la sociedad futura, la anarquía será la negación, el impedimento para el restablecimiento de toda autoridad, de todo poder, de todo Estado: plena y entera libertad del individuo que, libremente y empujado sólo por sus necesidades, por sus gustos y simpatías, se reúne con otros individuos en el grupo o la asociación; libre desarrollo de la asociación, que se federa con otros en la comuna o en el barrio; libre desarrollo de las Comunas que se federan en la región, y así sucesivamente: las regiones en la nación, las naciones en la humanidad.

El comunismo, la cuestión que nos ocupa especialmente hoy, es el segundo punto de nuestro ideal revolucionario.

El comunismo, actualmente, está aún al ataque; no es la destrucción de la autoridad, sino la toma de posesión, en nombre de la humanidad toda, de toda la riqueza existente en el globo. En la sociedad futura, el comunismo será el goce de toda la riqueza existente en el globo. En la sociedad futura, el comunismo será el goce de toda la riqueza existente por todos los hombres según el principio: *De cada uno según sus facultades, a cada uno según sus necesidades.* O sea: *De cada uno y a cada uno según su voluntad.*

Habría que remarcar, y esto se dice sobre todo en respuesta a nuestros adversarios, los comunistas autoritarios o estatistas, que la toma de posesión y el goce de toda riqueza existente deben ser, según nosotros, el hecho del pueblo mismo. Como la humanidad, el pueblo, no son individuos capaces de tomar la riqueza y mantenerla entre sus dos manos, se ha querido concluir que por esta razón es preciso instituir toda una clase de dirigentes, de representantes y de depositarios de la riqueza común. Pero nosotros no compartimos esto. Nada de intermediarios, nada de

representantes que acaben siempre por no representarse más que a sí mismos, nada de moderadores de la igualdad ni de la libertad, nada de nuevo gobierno, nada de nuevo Estado, aunque se diga popular o demócrata, revolucionario o provisional.

Como la riqueza común está diseminada por toda la tierra, como es un derecho de la humanidad entera, aquellos que se encuentran ante ella y con posibilidad de utilizarla, la utilizarán en común. Las gentes de tal país utilizarán la tierra, las máquinas, los talleres, las casas, etc., del país y se servirán de todo ello en común. Como parte de la humanidad, ejercerán aquí, de hecho y directamente, su derecho a una parte de la riqueza humana. Pero si un habitante de Pekín viniese a ese país tendría los mismos derechos que los demás, gozaría en común con los demás de toda la riqueza del país, del mismo modo que lo hubiese hecho en Pekín.

Está, pues, muy equivocado el orador que ha denunciado a los anarquistas diciendo que quieren constituir la propiedad de las corporaciones. ¡¡Bonito asunto se haría si se destruyese el Estado para reemplazarle por una multitud de pequeños Estados, matar el monstruo unicéfalo para mantener el monstruo de mil cabezas!!

No; lo hemos dicho y no cesaremos de repetirlo: nada de intermediarios, nada de muñidores y servidores obligantes que acaben siempre por ser los verdaderos amos; nosotros queremos que toda la riqueza existente sea tomada directamente por el pueblo mismo, que sea guardada por sus manos poderosas, y que decida por sí mismo la mejor manera de gozar de ella, sea por la producción, sea por el consumo.

Sí; el comunismo es aplicable. Cada cual tomará a voluntad lo que necesite, pues habrá para todos. No habrá ya necesidad de pedir trabajo que otro no quiere dar, pues habrá siempre bastantes productos para mañana.

Y gracias a esta abundancia el trabajo perderá el carácter innoble de la esclavitud, teniendo sólo el encanto de una necesidad moral y física, como la de estudiar, vivir con la naturaleza.

No afirmamos que el comunismo es posible; afirmamos que es necesario. No sólo es posible ser comunista; hay que serlo, so pena de faltar a la revolución.

En efecto, tras la puesta en común de los instrumentos de trabajo y de las materias primas, si conserváramos la apropiación individual de los instrumentos de trabajo, nos encontraríamos forzados a conservar la moneda, por tanto una acumulación de riquezas más o menos grande, según el mérito mayor o menor o la habilidad de los individuos. La igualdad se esfumaría así, pues quien llegase a poser más riqueza sería ya elevado por encima de los demás. Sólo faltaría un paso para que los contrarrevolucionarios estableciesen de nuevo el derecho de herencia.

Y, en efecto, he oído decir a un socialista de renombre que se autotitula socialista, que sostendría la atribución individual de los productos, que él no veía inconveniente en que la sociedad admitiese la transmisión hereditaria de estos productos; la cosa, según él, no tendría consecuencias. Para nosotros, que conocemos de cerca los resultados a que ha llegado la sociedad con esta acumulación de riquezas y su transmisión por herencia, no puede haber duda a tal respecto.

Pero la atribución individual de los productos restablecería no sólo la desigualdad entre los hombres, sino entre los diferentes géneros de trabajo. Veríamos reaparecer inmediatamente la distinción entre el trabajo «propio» y el «impropio», el primero hecho por los más ricos, el segundo atribución de los más pobres. Ya no serían la vocación y el gusto personal quienes determinarían al hombre a dedicarse a tal género de actividad antes que a otra, sino el interés, el espíritu de ganar más en tal profesión. Así renacerían la pereza y la diligencia, el mérito y el demérito, el bien y el mal, el vicio y la virtud, y, por ende, la «recompensa» de un lado y la «punición» del otro, la ley, el juez, el esbirro, la prisión.

Hay socialistas que persisten en esta idea de la atribución individual de los productos del trabajo haciendo valer el sentimiento de la justicia.

¡Extraña ilusión! Con el trabajo colectivo que nos impone la necesidad de producir en gran escala con máquinas, tendencia cada vez mayor a servirse del trabajo de las generaciones precedentes, ¿cómo podría determinarse la parte que corresponde a uno o a otro? Es absolutamente imposible, y nuestros adversarios lo reconocen, si bien acaban por decir: «Bueno, tomaremos por base del reparto la hora de trabajo», pero a la vez admiten que esto mismo sería injusto, pues tres horas del trabajo de Pedro pueden frecuentemente valer cinco horas del trabajo de Pablo.

Antaño nos llamábamos «colectivistas», porque este nombre nos distinguía de los individualistas y de los comunistas autoritarios; pero en el fondo éramos buenamente comunistas antiautoritarios, y al llamarnos «colectivistas» pensábamos expresar con este nombre nuestra idea de que *todo* debe ser puesto en común, sin diferenciar instrumentos, materiales de trabajo, productos del trabajo colectivo.

Pero un buen día hemos visto surgir una nueva tendencia de socialistas que, resucitando los errores del pasado, se pusieron a filosofar, a distinguir, a diferenciar en esta cuestión, para acabar por hacerse apóstoles de la tesis siguiente:

«Existen, dicen, valores de uso y de producción. Los de uso son aquellos que empleamos, para satisfacer nuestras necesidades personales: la casa que habitamos, los víveres que consumimos,

los vestidos, los libros, etc., mientras que los valores de producción son aquellos de que nos servimos para producir: el taller, los hangares, el establo, los comercios, las máquinas e instrumentos de trabajo de toda índole, el suelo, materiales de trabajo, etcétera. Los primeros valores que sirven para satisfacer las necesidades del individuo, dicen, deben ser de atribución individual, mientras que los segundos, los que sirven a todos para producir, deben ser de atribución colectiva.»

Tal fue la nueva teoría económica hallada, o más bien renovada por la necesidad.

Pero yo os pregunto, a vosotros que dais el amable título de valor de producción al carbón que sirve para alimentar a la máquina, al aceite que sirve para engrasarla y facilitar su marcha, yo os pregunto: ¿por qué rechazáis esa denominación para el pan y la carne de que me nutro, al aceite con que aderezo mi ensalada, al gas que permite mi trabajo, a todo lo que sirve para hacer vivir y marchar a la más perfecta de todas las máquinas, el padre de todas las máquinas, el hombre?

¿Ponéis entre los valores de producción la pradera y el establo que sirve para abrigar los bueyes y los caballos, y queréis excluir de entre ellos las casas y los jardines que sirven al más noble de los animales, el hombre?

¿Dónde queda vuestra lógica?

Por otra parte, vosotros mismos que os erigís en apóstoles de esta teoría, sabéis perfectamente que tal demarcación no existe en realidad, y que si hoy es difícil trazarla, desaparecerá completamente el día en que todos sean productores a la vez que consumidores.

No es, pues, esta teoría, como se ve, la que habría podido dar fuerza nueva a los partidarios de la atribución individual de los productos del trabajo. Esta teoría no ha obtenido más que un solo resultado: el de desenmascarar el juego de aquellos socialistas que querían atenuar la llama de la idea revolucionaria; esa teoría nos ha abierto los ojos y nos ha mostrado la necesidad de declararnos sin restricciones comunistas.

Abordemos, por fin, la única objeción seria que nuestros adversarios tuvieron contra el comunismo. Todos están de acuerdo en que vamos necesariamente hacia el comunismo, pero se nos dice que, al no ser muy abundantes los productos al principio, habrá que establecer el racionamiento, el reparto, y que el mejor reparto de los productos de trabajo será el basado en la cantidad de trabajo de cada uno.

A esto respondemos que, en la sociedad futura, aun cuando se esté obligado a hacer el racionamiento, habrá que seguir siendo comunistas; es decir, el racionamiento debería hacerse no según los méritos, sino según las necesidades.

Tomemos la familia, ese modelo de pequeño comunismo, de un comunismo autoritario más que anarquista, es cierto, lo que, por lo demás, no afecta en nada a nuestro ejemplo.

En la familia, el padre aporta, supongamos, cien sueldos por día; el hijo mayor, tres francos, un hijo más pequeño, cuarenta sueldos, y el hijo pequeño solamente veinte sueldos por día. Todos aportan el dinero a la madre, que está en posesión de la caja y que les da de comer. Todos aportan desigual cantidad, pero a la hora de comer cada cual se sirve a su guisa y según su apetito, no hay racionamiento. Pero vienen los días malos, que fuerzan a la madre a no poder satisfacer el apetito y el gusto de cada uno en la comida. Hay que racionar, y, sea por iniciativa de la madre, sea por convención tácita de todos, se reducen las porciones. Pero este reparto no se hace siguiendo los méritos, pues el hijo más joven y sobre todo el niño reciben la mayor parte, y el mejor bocado se reserva para la vieja que no aporta nada. Incluso en la penuria se aplica en la familia este principio de racionamiento según las necesidades. ¿Sería de otro modo en la gran familia humana del porvenir?

(...) No se puede ser anarquista sin ser comunista. En efecto, la menor idea de limitación contiene ya en sí misma gérmenes de autoritarismo. No podría manifestarse sin engendrar inmediatamente la ley, el juez, el gendarme. Debemos ser comunistas, pues es en el comunismo donde realizaremos la verdadera igualdad. Debemos ser comunistas, porque el pueblo, que no comprende los sofismas colectivistas, comprende perfectamente el comunismo como los amigos Reclus y Kropotkin lo han hecho notar ya. Debemos ser comunistas porque somos anarquistas, porque la anarquía y el comunismo son los dos términos necesarios de la revolución.

DECLARACION DE LOS ANARQUISTAS ACUSADOS ANTE EL TRIBUNAL CORRECCIONAL DE LYON, POR KROPOTKIN, 19 DE ENERO DEL AÑO 1883

Vamos a decir lo que es la anarquía, lo que son los anarquistas.

Los anarquistas, señores, son ciudadanos que, en un siglo en que se predica por doquier la libertad de opiniones, han creído su deber recomendar la libertad ilimitada.

Sí, señores, somos en el mundo unos millares, unos millones de trabajadores que reivindicamos la libertad absoluta, nada más que la libertad, toda la libertad.

Queremos la libertad, es decir, reclamamos para todo ser humano el derecho y el medio para hacer todo lo que guste, para satisfacer íntegramente todas sus necesidades, sin otro límite

que las imposibilidades naturales y las necesidades de sus vecinos igualmente respetables.

Queremos la libertad, y creemos incompatible su existencia con la existencia de un poder cualquiera, fuere el que fuere su origen y su forma, elegido o impuesto, monárquico o republicano, inspirado en el derecho divino o popular, dictado o por sufragio universal.

La historia está ahí para enseñarnos que todos los gobiernos se parecen y que se apoyan. Los mejores son los peores. Cuanto más cinismo en unos, tanta más hipocresía en otros. En el fondo, siempre los mismos procedimientos, siempre la misma intolerancia. Hasta los más aparentemente liberales no tienen reservas, bajo el polvo de los arsenales legislativos, en encontrar alguna ley contra la Internacional, para uso de las oposiciones indigestas.

El mal, en otras palabras, a los ojos de los anarquistas, no reside en tal forma de gobierno más que en tal otra. Está en la idea gubernamental misma, en el principio de autoridad.

La sustitución, en una palabra, en las relaciones humanas, del libre contrato, perpetuamente revisable y resoluble, por la tutela administrativa y legal, por la disciplina impuesta, tal es nuestro ideal.

Los anarquistas se proponen, pues, enseñar al pueblo a prescindir del gobierno como han comenzado a prescindir de Dios.

Enseñan igualmente a prescindir de los propietarios. La peor de las tiranías, en efecto, no es la que os aprisiona, es la que os mata de hambre, no es la que os coge por el cuello, es la que os afecta al vientre.

¡No más libertad sin igualdad! No hay libertad en una sociedad donde el capital está monopolizado en las manos de una minoría que va reduciéndose cada día y en donde nada está igualmente repartido, ni siquiera la educación pública, pagada sin embargo con los dineros de todos.

Nosotros creemos que el capital, patrimonio común de la humanidad, porque es el fruto de la colaboración de las generaciones pasadas y de las contemporáneas, debe estar a disposición de todos, de tal suerte que nadie inversamente, puede acaparar una parte de él en detrimento del resto.

Queremos, en una palabra, la igualdad: la igualdad de hecho como corolario o más aún como condición primordial de la libertad. *De cada uno según sus facultades, a cada uno según sus necesidades.* He aquí lo que queremos sinceramente, enérgicamente, he aquí lo que será, pues no hay prescripción que pueda prevalecer contra las reivindicaciones a la vez legítimas y necesarias. He aquí por qué se nos quiere mal.

Por ser malos, reclamamos el pan para todos, el trabajo para todos; para todos también la independencia y la justicia.

PALABRAS DE UN REBELDE (1885)[14]

La descomposición de los Estados

Cuando, tras la caída de las instituciones de la Edad Media, hacían su aparición en Europa los Estados nacientes, y se hacían firmes, se agrandaban por la conquista, por la astucia, por el asesinato, aún no se ingerían sino en un pequeño número de asuntos humanos.

Hoy, el Estado ha llegado a inmiscuirse en todas las manifestaciones de nuestra vida. De la cuna a la tumba, nos estrangula con sus brazos. Ya sea como Estado central, ya sea como Estado-provincia o canon, ya sea como Estado Comuna, nos persigue a cada paso, aparece en cualquier rincón de la calle, se nos impone, nos tiene, nos hostiga.

Legifera todas nuestras acciones. Acumula montañas de ley y de ordenanzas entre las que el abogado más maligno no sabe ni moverse. Crea cada día nuevos mecanismos, que adapta arteramente a la vieja carraca remozada, y llega a crear una máquina tan complicada y tan bastarda, tan obstructiva, que vuelve locos incluso a aquellos que se encargan de hacerla andar.

Crea un ejército de empleados, de arácnidos de ganchudos dedos que no conocen el universo más que a través de los sucios cristales de sus verdugos o de los jeroglíficos de los libros de conjuros absurdos, una banda negra que no tiene más que una religión, la de la adarga, más que una preocupación, la de unirse a un partido cualquiera, negro, violeta o blanco, a fin de obtener un máximo de disfrutes con un mínimo de trabajo.

Conocemos demasiado los resultados. ¿Hay una sola rama de la actividad del Estado que no haga enfermar a los que, desgraciadamente, se las tienen que ver con ella? ¿Una sola rama en la cual el Estado, tras siglos de existencia y de conciliaciones no haya demostrado una completa incapacidad?

De la Comuna de la Edad Media a la Comuna Moderna

El texto que sigue es uno de los más importantes de Kropotkin, también el que ha ejercido mayor influencia, sobre todo en el comunismo libertario español. Pero no siempre ha sido bien comprendido. Para demasiados anarquistas españoles, Kropotkin habría querido resucitar las Comunas de la Edad Media y no ha faltado quien haya pretendido identificar este retorno al pasado con la tradición, aún viva en el campo de su país, de la comunidad campesina primitiva, particularista y libre.

---

[14] Extracto de Pedro Kropotkin, *Paroles d'un Révolté,* 1885.

De hecho, esta interpretación del propósito de Kropotkin es, al menos en parte, inexacta. El autor, en efecto, no ceja de insistir, como también lo hiciera Marx en La guerra civil en Francia, *sobre las diferencias esenciales que ve entre la Comuna del pasado y la del porvenir. En nuestro siglo de ferrocarriles, de telégrafo, de progreso científico, la Comuna tendrá —insiste— una faz muy diferente de la que tuvo en el siglo XII. No tratará de reemplazar al señor local, sino al Estado. No se limitará a ser comunalista, será comunista. Lejos de tender a «circunscribirse a sus muros» tratará de «extenderse, universalizarse». Y Kropotkin afirma categóricamente que, en nuestros días, «una pequeña comuna no podría vivir ocho días»: tendrá una necesidad imperiosa de buscar aliados, de federarse.*

Pero es precisamente aquí donde el pensamiento del teórico anarquista se hace más flotante y donde autoriza las interpretaciones idealistas y particularistas que han creído poder darle, mucho más tarde, sus discípulos españoles.

Se quiere seguir a Kropotkin cuando pasa de las Comunas propiamente dichas, es decir locales, a los grupos de afinidades no ya territoriales, cuyos miembros estarían «diseminados en mil ciudades y pueblos», y donde, a la manera de Charles Fourier, «tal individuo no hallará la satisfacción de sus necesidades más que agrupándose con otros individuos de los mismos gustos».

Aquí la filiación es directa entre Kropotkin y los comunistas libertarios españoles, que, en su congreso de Zaragoza en mayo de 1936, defenderán las nostalgias de la edad de oro de la «comuna libre», particularistas de la patria chica y, en la víspera de una revolución social entonces inminente, se inclinarán con una solicitud un poco desproporcionada, a los grupos de afinidad de nudistas y naturistas, «refractarios a la industrialización».

Por otra parte, se ha dicho que estas concepciones ingenuas e idealistas, reclamándose de Kropotkin, serían vivamente combatidas por un economista eminente del anarco-sindicalismo español, Diego Abad de Santillán [15]*. Para este último, desde el punto de vista económico, no pueden existir «comunas libres». «Nuestro ideal, explica, es la Comuna asociada, federada, integrada en la economía total del país y de los otros países en revolución (...) Una economía socializada, dirigida y planificada es imperativa, y corresponde a la evolución del mundo económico moderno.»*

Cuando decimos [16] *que la revolución social debe hacerse por la liberación de las Comunas, y que son las Comunas, absolutamente independientes, liberadas de la tutela del Estado, las que*

---

[15] Daniel Guérin, *L'Anarchisme*, 1965 (hay traducción castellana, *N. del T.*); Santillán, *El organismo económico de la revolución*, 1936, en el tomo siguiente.

[16] Extraído de *Paroles d'un Révolté.*

podrán procurarnos el medio necesario para la revolución y el medio de realizarla, se nos reprocha querer remontarnos a una forma de sociedad ya sobreparada y caduca. «¡Pero la Comuna, se nos dice, es un hecho de otra época; tratando destruir el Estado para reemplazarlo por las Comunas libres, volvéis al pasado, queréis llevarnos a la plena Edad Media, volver a las guerras antiguas entre ellas, destruir las unidades nacionales tan penosamente conquistadas durante el curso de la historia!»

Bien. Examinemos esta crítica.

Constatemos, en primer lugar, que toda comparación no tiene más que un valor relativo. Si, en efecto, la Comuna querida por nosotros no fuese realmente más que un retorno hacia la Comuna de la Edad Media ¿no habría que reconocer que la Comuna hoy no puede revestir las formas que tenía hace siete siglos? ¿No es evidente que, establecidos en nuestros días los ferrocarriles y el telégrafo, la ciencia cosmopolita que busca la verdad pura, la Comuna tendría una organización tan diferente de la que tuvo en el siglo XII, que estaríamos en presencia de un hecho absolutamente nuevo, en condiciones nuevas, que necesariamente llevaría a consecuencias absolutamente diferentes?

Por lo demás, nuestros adversarios los defensores del Estado en sus diversas formas, deberían saber que por nuestra parte podemos hacerles una objeción parecida a la suya.

También nosotros podemos decirles, y con más razón, que son ellos quienes tienen puesta su vista en el pasado, pues el Estado es una forma tan antigua como la Comuna. Sólo hay esta diferencia: mientras que el Estado supone en la historia la negación de toda libertad, lo absolutista y arbitrario, la ruina de sus miembros, el patíbulo y la tortura, es precisamente en las Comunas y en los levantamientos de los pueblos y de las comunas contra el Estado en donde encontramos las más bellas páginas de la historia. Ciertamente, al volver al pasado no lo hacemos a un Luis XI, un Luis XV, una Catalina II, sino a las Comunas o repúblicas de Amalfi y de Florencia, de Toulouse y de Laon, de Liège y courtray, Ausburg y Nuremberg, Pskov y Novgorod.

No se trata, pues, de palabras y sofismas, sino de estudiar, de analizar más de cerca, y no de imitar a quienes nos dicen: «¡Pero la Comuna es la Edad Media! En consecuencia está condenada.» «El Estado es un pasado de entuertos, responderíamos nosotros; así pues, ¡está condenado con mayor razón!»

Entre la Comuna de la Edad Media y la que puede establecerse hoy y probablemente se establecerá pronto, habrá diferencias esenciales: todo un abismo cavado por seis o siete siglos de decurso de la humanidad y de rudas experiencias. Examinemos las principales.

¿Cuál es el fin capital de esta «conjura» o «comunión» que hacen los burgueses del siglo XII en tal ciudad? Muy delimitada: emanciparse del señor. Habitantes, mercaderes y artistas se reúnen y juran no permitir a «nadie dañar a uno de ellos y tratarle en adelante como siervo»; es contra estos antiguos amos contra quienes la Comuna se levanta en armas. «Comuna, dice un autor del siglo XII citado por Agustín Thierry, es una palabra nueva y detestable. He aquí lo que se entiende por ella. Las gentes sujetas a impuestos no pagan más que una vez al año a su señor la renta debida. Si cometen algún delito son liberados de él por una cláusula legalmente fijada; y en cuanto a las levas de dinero que se acostumbra a inflingir a los siervos, están enteramente exentos de ellas.»

Es realmente contra el señor contra quien se levanta la Comuna de la Edad Media. Es contra el Estado contra quien se levantará la Comuna de hoy. Diferencia esencial, porque, recordémoslo, fue el Estdo, representado por el rey, quien, más tarde, dándose cuenta de que las Comunas querían hacer acto de independencia frente al Señor, envió sus ejércitos «para castigar», como dice la crónica, «la osadía de esos papanatas que, por razón de la Comuna, tenían la apariencia de rebelarse y luchar contra la corona».

La Comuna de mañana sabrá que no puede ya admitir superior; que bajo ella no puede haber ya sino el interés de la federación, libremente consentida por ella misma con otros Comunas. Ella sabe que en esto no puede haber término medio, o bien la Comuna es absolutamente libre para darse todas las instituciones que quiera, y de hacer todas las reformas y revoluciones que encuentre necesarias, o bien seguirá siendo lo que ha sido hasta hoy, una simple sucursal del Estado, encadenada en todos sus movimientos, siempre a punto de entrar en conflicto con el Estado, y segura de sucumbir en la lucha que seguiría. Sabe que debe romper el Estado y reemplazarse por la Federación, y tratará de hacerlo en consecuencia. Pondrá los medios para eso. Hoy no solamente levanta la bandera de la insurrección comunal pequeñas ciudades. Es París, es Lyon, es Marsella, es Cartagena, y pronto serán todas las grandes ciudades las que levantarán la misma bandera. Diferencia esencial, si las hay.

¿Al liberarse del señor, la Comuna de la Edad Media se liberaba también de esos ricos burgueses que, por la venta de mercancías y capitales habían conseguido riquezas privadas en el seno de la ciudad? ¡Nada de eso! Tras haber demolido las torres de su señor, el habitante de la ciudad vio pronto alzarse, en la Comuna misma, ciudadelas de ricos mercaderes que trataban de subyugarle, y la historia interior de las Comunas de la Edad Media es la de una lucha encarnizada entre los pobres y los ricos, lucha que necesariamente acabó con la intervención del rey. Desarro-

llada la aristocracia cada vez más en el seno de la Comuna, caído el pueblo frente al rico señor de la villa en la misma servidumbre que padeciera otrora por el señor, comprendió que no había nada que defender en la Comuna; abandonó las murallas que había levantado para defender su libertad y que, por efecto del régimen individualista, habían llegado a ser los caminos de una nueva servidumbre. No teniendo nada que perder, dejó a los ricos mercaderes defenderse a sí mismos, y aquellos fueron vencidos: afeminados por el lujo y los vicios, sin sostén en el pueblo, hubieron de ceder pronto al montón de heraldos del rey y les remitieron las llaves de sus ciudades. En otras comunas, fueron los ricos mismos quienes abrieron las puertas de sus ciudades a los ejércitos imperiales, reales o ducales, para huir de la venganza popular, presta a caer sobre ellos.

Pero la primera preocupación de la Comuna del siglo XIX ¿no será la de poner fin a estas desigualdades sociales? ¿apoderarse de todo el capital social acumulado en su seno y ponerle a disposición de quienes quieren servirse de él para producir y aumentar el bien general? Su primera preocupación no será romper la fuerza del capital y hacer para siempre imposible la creación de la aristocracia que causó la caída de la Comuna de la Edad Media? ¿Irá a tomar como aliados al abogado y al monje? En fin, ¿imitará a los ancestros que no buscaban en la Comuna sino la creación de un Estado en el Estado? ¿No conservará los vicios de su modelo quien, aboliendo el poder del señor o del rey, no sabían hacer sino reconstruir hasta sus mínimos detalles siempre el mismo poder, olvidando que este poder estaba limitado por los muros de la villa? ¿Imitarán los proletarios de nuestro siglo a esos florentinos que, aboliendo los títulos de nobleza o haciéndoles marchitar, dejaban nacer al mismo tiempo una nueva aristocracia, la de la gran bolsa? ¿Harán, en fin, como esos artesanos que, llegados al Ayuntamiento de la ciudad, imitaban devotamente a sus antecesores y reconstituían toda esa escala de poderes que acababan de romper? ¿Cambiarán sólo los hombres, sin afectar las instituciones?

Ciertamente, no. La Comuna del siglo XIX, con la experiencia pasada, lo hará mejor. Su comunidad no le vendrá sólo por el nombre. No será comunalista, será comunista; revolucionaria en política, lo será también en las cuestiones de producción y de cambio. No suprimirá el Estado para reconstituirle, y muchas comunas sabrán predicar con el ejemplo, aboliendo el gobierno de procuradores, evitando confiar su soberanía a los azares del escrutinio.

La Comuna de la Edad Media, tras haberse sacudido el yugo de su señor, ¿buscaba golpearle en lo que constituía su fuerza? ¿Trataba de ayudar a la población agrícola que la rodeaba y, con armas que el siervo de los campos no tenía, puso esas armas

al servicio de los desgraciados que ella miraba orgullosa desde lo alto de sus murallas? ¡Nada de eso! Guiado por un sentimiento puramente egoísta, la Comuna de la Edad Media se encerró en sus murallas. ¿Cuántas veces no ha cerrado celosamente sus puertas y levando sus puentes ante los esclavos que venían a pedirle refugio, los dejó masacrar por el señor, bajo sus ojos, ante sus arcabuces? Celosa de su libertad no trataba de extenderla entre quienes gemían fuera. Fue a este precio, al precio de la conservación de la esclavitud entre sus vecinos, como muchas comunas recibieron su independencia. ¿Y después no fue del interés de los grupos comuneros el ver a los siervos del campo quedar siempre ligados a la gleba, sin conocer ni la industria, ni el comercio, siempre forzados por ir a la villa a aprovisionarse de hierro, de metales y productos industriales? Y cuando el artesano quería tender la mano por encima de la muralla que le separaba del siervo ¿qué podía hacer contra la voluntad del burgués dominante, que, sólo él, conocía el arte de la guerra y que pagaba a los mercenarios aguerridos?

Ahora, hay diferencias. ¿La Comuna de París victoriosa se habría limitado a darse instituciones municipales más o menos libres? El proletariado parisién, rompiendo sus cadenas, hubiese significado la revolución social en París primero, en las comunas rurales después. La Comuna de París, aun cuando sostenía la lucha en defensa propia, dijo sin embargo al campesino: ¡Toma la tierra, toda la tierra! No se hubiera limitado a las palabras, y, si hubiera sido posible, sus valientes hijos hubieran ido en armas a las villas lejanas a ayudar al campesino a hacer su revolución: acabar con los acaparadores del suelo, y ocuparle para darle a todos los que quisieran y supieran recoger la mies. La Comuna de la Edad Media trataba de circunscribirse en sus muros; la del siglo XIX trata de extenderse, universalizarse. En lugar de los privilegios comunales, pone la solidaridad humana.

La Comuna de la Edad Media pudo encerrarse en sus muros, y hasta cierto punto aislarse de sus vecinos. Cuando entraba en relaciones con otras comunas, estas relaciones se limitaban muy frecuentemente a un tratado para la defensa de los derechos urbanos contra los señores, o bien a un pacto de solidaridad para la protección mutua de los súbditos de las comunas en sus viajes lejanos. Y cuando verdaderas ligas se formaban entre las ciudades, como en Lombardía, en España, en Bélgica, estas ligas, demasiado poco homogéneas, demasiado frágiles a causa de la diversidad de privilegios, se escindían pronto en grupos aislados o sucumbían bajo los ataques de los Estados vecinos.

¡Qué diferencia con los grupos que se formarían hoy! Una pequeña Comuna no podría vivir ocho días sin ser obligada por la fuerza de las cosas a relacionarse continuamente con los centros industriales, comerciales, artísticos, y esos centros, a su

vez, sentirían la necesidad de abrir sus puertas grandes a los habitantes de las villas vecinas, de las comunas circundantes y de las ciudades lejanas.

Que tal gran villa proclame mañana la Comuna, que abola de su seno la propiedad individual, que introduzca en su seno el comunismo completo, es decir, el gozo colectivo del capital social, de los instrumentos de trabajo y de los productos del trabajo realizado, y, como la villa no está rodeada por ejércitos enemigos, al cabo de algunos días los convoyes de carros llegarán a los mercados, los mediadores expedirán a puertos lejanos sus cargamentos de materias primas; los productos de la industria de la ciudad, tras haber satisfecho las necesidades de la población, irán a buscar compradores por los cuatro rincones del mundo; los extranjeros vendrán en masa, y todos, campesinos, ciudadanos de las villas vecinas, extranjeras, irán a contar a sus lugares de origen la vida maravillosa de la libre ciudad donde todos trabajan, donde ya no hay ni pobres ni oprimidos, donde todos gozan de los frutos de su trabajo, sin que nadie ponga su mano en la parte del león. No hay que temer el aislamiento: si los comunistas de los Estados Unidos [17] tienen de qué lamentarse en su comunidad, no es tanto por aislamiento, sino por intrusión del mundo burgués de los alrededores en sus asuntos comunales.

Es que hoy el comercio y el cambio, rompiendo los marcos de las fronteras, han destruido también las murallas de las antiguas ciudades. Han establecido ya la coherencia que faltaba en la Edad Media. Todos los puntos habitados de la Europa continental están tan íntimamente vinculados entre sí, que para ellos el aislamiento ha llegado a ser imposible; no hay villa situada tan alta, aunque esté situada en la cornisa de una montaña, que no tenga su centro industrial y comercial hacia el que gravita, con el que no puede romper.

El desarrollo de los grandes centros industriales ha hecho más.

Aun en nuestros días, el espíritu de campanario podría excitar muchos celos entre dos comunas vecinas, evitar su alianza directa, e incluso encender luchas fratricidas. Pero si estos celos pueden evitar efectivamente la federación directa de estas dos Comunas, la federación se establecerá por mediación de grandes centros. Hoy, dos pequeños municipios vecinos no tienen nada que les vincule directamente; las escasas relaciones que tienen, servirán más para hacer nacer conflictos, que para aunar lazos de solidaridad. Pero los dos tienen ya un centro común con el que están en relaciones frecuentes, sin el que no pueden subsistir; y, cualesquiera que sean los celos de campanario, se verán obligados a unirse por mediación de la gran villa donde se apro-

---

[17] Alusión a las comunidades comunistas del género de las de Cabet, establecidas en América del Sur.

visionan, a donde llevan sus productos; cada uno de ellos deberá formar parte de la misma federación para mantener sus relaciones con ese foco de agrupación y unirse en torno a él.

Empero, tal centro no podría adoptar una forma prepotente respecto a las Comunas circundantes. Gracias a la variedad infinita de necesidades de la industria y el comercio, todos los lugares habitados tienen ya varios centros a los cuales se ligan, y a medida que sus necesidades se desarrollan, se unirán a nuevos centros que podrán subvenir a nuevas necesidades. Nuestras necesidades son tan variadas, nacen con tal rapidez, que pronto una sola federación no bastaría para satisfacerlas a todas. La Comuna sentirá, pues, la necesidad de contraer otras alianzas, de entrar en otra federacion. Miembro de un grupo por la adquisición de sus géneros alimenticios, la Comuna deberá hacerse miembro de un segundo grupo para obtener otros frutos que le son necesarios, los metales por ejemplo, y luego de un tercero y cuarto grupo para los tejidos y las obras de arte. Tomad un atlas económico de cualquier país, y veréis que no existen fronteras económicas: las zonas de producción y de cambio de diversos productos se penetran mutuamente, se entrelazan, se superponen. Del mismo modo, las federaciones de Comunas, si siguen su libre desenvolvimiento vendrán pronto a relacionarse, cruzarse, superponerse y formar así una red fuertemente compacta, «una e indivisible», distinta a esos grupos estatistas simplemente yuxtapuestos, como las varas en haz alrededor del hacha del lictor.

Así, repitámoslo, los que vienen a decirnos que las Comunas, una vez desembarazadas de la tutela del Estado, van a chocar y destruirse en guerras intestinas, olvidan una cosa: la íntima ligazón existente ya entre las diversas localidades, gracias a los centros de gravitación industrial y comercial, gracias a la multitud de estos centros, gracias a las incesantes relaciones. No se dan cuenta de que era la Edad Media la que tenía sus ciudades clausas y sus caravanas arrastrándose lentamente sobre rutas difíciles, vigilada por los salteadores de caminos; olvidan los flujos humanos, de mercancías, de cartas, de telegramas, de ideas y afectos que circulan entre nuestras ciudades como las aguas de los ríos que no paran nunca: no tienen una idea neta de la diferencia entre las dos épocas que tratan de comparar.

Por otra parte, ¿no está ahí la historia para probarnos que el instinto de federación ha llegado a ser ya una de las necesidades más urgentes de la humanidad? Basta que un día el Estado se encuentre desorganizado por una u otra razón, que la máquina opresora se debilite en sus funciones, para que las libres alianzas nazcan por sí mismas. Recordemos las federaciones espontáneas de la burguesía armada durante la Gran Revolución. Recordemos esas federaciones surgidas espontáneamente en España y que

salvaron la independencia del país cuando el Estado estaba roto hasta en sus fundamentos por los ejércitos conquistadores de Napoleón. Desde el momento en que el Estado no está siquiera en condiciones de imponer la unión forzada, la unión surge por sí misma, según las necesidades naturales. Hundid el Estado, y la sociedad federada surgirá de sus ruinas, verdaderamente una, verdaderamente indivisible, pero libre y agrandada en solidaridad por la libertad misma.

Pero hay más. Para el burgués de la Edad Media la Comuna era un Estado aislado, netamente separado de los otros por sus fronteras. Para nosotros, Comuna no es ya una aglomeración territorial, sino sobre todo un nombre genérico, un sinónimo de agrupación de iguales, que no conocen fronteras ni murallas. La Comuna social dejará muy pronto de ser todo definido. Cada grupo de la Comuna será necesariamente llevado hacia otros grupos similares de otras Comunas; se agrupará, se federará con ellos por lazos al menos tan sólidos como los que la unen a sus conciudadanos, constituirá una Comuna de intereses cuyos miembros están diseminados en mil ciudades y villas. Tal individuo no encontrará la satisfacción de sus necesidades más que agrupándose con otros individuos con los mismos gustos y habitando otras cien Comunas.

Hoy ya las sociedades libres comienzan a cubrir todo el inmenso campo de la actividad humana. No es solamente para satisfacer sus gustos científicos, literarios o artísticos para lo que el hombre con tiempo libre constituye sociedades. Tampoco es solamente por una lucha de clases.

Difícilmente se encontraría una sola de las manifestaciones múltiples y variadas de la actividad humana que no estuviera ya representada por sociedades libremente constituidas, y su número aumenta sin cesar, abarcando cada día nuevos campos de acción, incluso aquellos mismos otrora considerados como una atribución especial del Estado. Literatura, artes, ciencias, enseñanza, comercio, industria, tráfico, diversiones, higiene, museos, empresas lejanas, expediciones polares, incluso la misma defensa del territorio, apoyo a los heridos, defensa contra las agresiones y tribunales, por doquier vemos a la iniciativa privada actualizarse y revestir la forma de sociedades libres. Es la tendencia, el rasgo distintivo de la segunda mitad del siglo XIX.

Esta tendencia, adoptando su libre juego y encontrando un nuevo campo inmenso de aplicación, servirá de base a la sociedad futura. Es por libres agrupaciones como se organizará la Comuna social y estas mismas agrupaciones romperán las murallas, las fronteras. Serán millones de Comunas, no ya territoriales sino tendiendo la mano a través de los ríos, las cadenas de montañas, los océanos, las que unirán a los individuos diseminados en los

cuatro rincones del globo y al pueblo en una sola y misma familia de iguales.

I

Todos los que tienen un cerebro y un temperamento, aunque fuera poco revolucionario, están perfectamente de acuerdo en que los gobiernos actuales deben ser abolidos, a fin de que la libertad, la igualdad y la fraternidad no sean ya más que vanas palabras y lleguen a ser realidades vivas, en que todas las formas de gobierno ensayadas hasta nuestros días no han sido más que otras tantas formas de opresión y deben ser reemplazadas por una nueva forma de gobierno. A decir verdad, no es preciso ser muy innovador para llegar a esta conclusión: los vicios del gobierno actual y la imposibilidad de reformarlos son demasiado notorios como para no saltar a los ojos de todo observador razonable. Y en cuanto a abolir los gobiernos, se sabe generalmente que en ciertas épocas eso se hace sin demasiadas dificultades. Hay momentos en que los gobiernos se rompen casi por sí mismos, como castillos de naipes bajo el soplo del pueblo rebelde. Se ha visto bien en 1848 y en 1870, y se volverá a ver pronto.

Acabar con un gobierno es todo para un revolucionario burgués. Para nosotros, no es más que el comienzo de la revolución social. Una vez paralizada la máquina de Estado, caída la jerarquía de funcionarios en desorganización, y no sabiendo ya cómo hay que comportarse, habiendo perdido los soldados la confianza en sus jefes, en suma, una vez en desbandada el ejército de defensores del capital, se pone ante nosotros la gran obra de demolición de las instituciones que sirven para perpetuar la esclavitud económica y política. Si existe la posibilidad de actual libremente, ¿qué van a hacer los revolucionarios?

A esta cuestión, sólo los anarquistas responden: «¡Nada de gobierno, anarquía!» Los demás dicen: «¡Un gobierno revolucionario!» No difieren sino en la forma a dar a este gobierno elegido por sufragio universal, en el Estado o en la Comuna; los otros se pronuncian por la dictadura revolucionaria.

¡Un «gobierno revolucionario»! He aquí dos palabras que suenan muy extrañamente a los oídos de quienes se dan cuenta de lo que debe significar la revolución social y de lo que significa un gobierno. Dos palabras que se contradicen, se destruyen una a otra. Se sabe bien, en efecto, que existen gobiernos despóticos, pues la esencia de todo gobierno es ser la reacción contra la revolución y tender necesariamente al despotismo; pero jamás se ha visto un gobierno revolucionario. Es que la revolución, sinónima de «desorden», de tropelía, de trastorno en algunos días de las instituciones seculares, de demolición violenta de las formas de

propiedad establecidas, de destrucción de castas, de transformación rápida de las ideas admitidas sobre la moralidad o de la hipocresía que la sustenta, de libertad individual y de acción espontánea, es precisamente lo opuesto, la negación del gobierno, siendo éste sinónimo de «orden establecido», de conservadurismo, de sostenimiento de las instituciones existentes, la negación de la iniciativa y de la acción individuales. Y sin embargo, escuchamos continuamente hablar de ese mirlo blanco, ¡como si un «gobierno revolucionario» fuese la cosa más simple del mundo, tan común y conocida por cada uno como la realeza, el imperio o el papado!

Que los supuestos revolucionarios burgueses prediquen esta idea, se comprende. Sabemos lo que ellos entienden por revolución. Es simplemente una compostura de la república burguesa, es la toma de posesión por los sedicentes republicanos de empleos lucrativos, reservados hoy a los bonapartistas o a los realistas. Es, como máximo, el divorcio de la Iglesia o del Estado, reemplazado por el concubinato de ambos, el secuestro de bienes del clero en provecho del Estado y sobre todo de los futuros administradores de esos bienes, acaso el referendum mismo, o cualquier otra maquinaria del mismo género. Pero el que revolucionarios socialistas se hagan los apóstoles de esta idea, no podemos explicárnoslo más que suponiendo una de estas dos cosas: o bien los que la aceptan están imbuídos de prejuicios burgueses que han adquirido sin darse cuenta de la literatura y sobre todo en la historia hecha por la burguesía, penetrados por el espíritu de servilismo producto de siglos de esclavitud que les impide imaginarse siquiera libres, o bien no quieren nada de esta revolución cuyo nombre tienen siempre en los labios, conformándose con una simple compostura de las instituciones actuales, a condición de llegar al poder, a costa de hacer más tarde lo que fuere para tranquilizar a la «bestia», es decir, al pueblo. No quieren a los gobiernos del día más que para ocupar su lugar. Con esta gente no tenemos nada que razonar. No hablaremos, pues, más que con quienes se equivocan sinceramente.

Comenzaremos por la primera de las dos formas de «gobierno revolucionario» que se preconiza, el gobierno elegido.

El poder real o cualquier otro está destruido, el ejército de los defensores del capital está en retirada; por doquier, la fermentación, la discusión de la cosa pública, el deseo de caminar hacia adelante. Surgen ideas nuevas, se comprende la necesidad de cambio serio, es preciso actuar, comenzar sin piedad la obra de la demolición, a fin de desmontar el terreno para la vida nueva. Pero ¿qué se nos propone hacer? Convocar al pueblo para las elecciones, elegir inmediatamente un gobierno, confiarle la obra que todos y cada uno de nosotros debería hacer por su propia iniciativa.

Es lo que hizo París tras el 18 de marzo de 1871. «Siempre me acordaré, nos decía un amigo, de aquellos bellos momentos de la liberación. Había descendido de mi alta habitación en el barrio latino para entrar en ese inmenso club en pleno vendaval que llenaba los bulevares de un extremo a otro de París. Todos discutían sobre la cosa pública, toda preocupación personal estaba olvidada, no se trataba ya de comprar o vender, todos estaban prestos a lanzarse en cuerpo y alma al porvenir. Los mismos burgueses, llevados por el ardor universal, veían con felicidad cómo se abría el mundo nuevo: «Si hay que hacer la revolución social, sea; pongamos todo en común: ¡estamos prestos!» Los elementos de la revolución estaban allí, sólo faltaba ponerlos en marcha. Al volver por la noche a mi habitación, yo me decía: «¡Qué bella es la humanidad. No se la conoce, siempre se la ha calumniado!» Luego vinieron las elecciones, los miembros de la Comuna fueron nombrados, y el poder de entrega, el celo de la acción se extinguieron poco a poco. Cada cual se puso a la faena acostumbrada, diciendo: «Ahora tenemos un gobierno honesto. Dejémosle hacer. Se sabe lo que sucedió.»

En lugar de actuar por sí mismo, en lugar de marchar hacia adelante, en lugar de lanzarse ardientemente hacia un nuevo orden de cosas, el pueblo, confiando en sus gobernantes, dejó en sus manos la iniciativa. He ahí la primera consecuencia, resultado fatal de las elecciones. ¿Qué harán, pues, esos gobernantes investidos con la confianza de todos?

Nunca hubo elecciones tan libres como las de 1871. Los mismos adversarios de la Comuna lo han reconocido. Nunca la gran masa de electores estuvo más imbuida del deseo de enviar al poder a los mejores hombres, hombres de porvenir, revolucionarios. Y fue lo que hizo. Todos los revolucionarios de renombre fueron elegidos por mayorías formidables; jacobinos, blanquistas, internacionalistas, las tres fracciones revolucionarias se dieron cita en el Consejo de la Comuna. La elección no podía dar mejor gobernante.

Se conoce el resultado. Encerrados en el Hôtel de Ville, con la misión de proceder en las formas establecidas por los gobiernos precedentes, estos revolucionarios ardientes, estos reformadores se encontraron presa de incapacidad, de esterilidad. Con toda su buena voluntad y su valor, ni siquiera supieron organizar la defensa de París. Es verdad que hoy se culpa de eso a los hombres, a los individuos, pero no fueron los individuos la causa de este desencanto, sino el sistema aplicado.

En efecto, el sufragio universal, cuando es libre, puede proporcionar, a lo más, una asamblea que represente la media de las opiniones que circulan en este momento en la masa; y esta media, al comienzo de la revolución, no tiene generalmente más que una idea vaga, muy vaga, de la obra a realizar, sin darse cuenta de la

modalidad a seguir. ¡Ah, si el grueso de la nación, de la Comuna pudiese entenderse, antes del movimiento, sobre lo que habría que hacer una vez echado abajo el gobierno! Si este sueño utópico de gabinete pudiese realizarse, no hubiéramos tenido siquiera revoluciones sangrientas: habiéndose expresado la voluntad del grueso de la nación, el resto se realizaría por las buenas. Pero las cosas no ocurren así. La revolución estalla antes de que un entendimiento general haya podido establecerse, y aquellos que tienen una idea neta de lo que habría que hacer al día siguiente del movimiento no son en ese momento más que una pequeña minoría. La gran masa del pueblo no tiene aún sino una idea general del fin que quisiera ver realizado sin saber demasiado cómo marchar hacia ese fin, sin tener demasiada confianza en la marcha a seguir. La solución práctica no se hallará, no se precisará más que cuando el cambio haya comenzado, será el producto de la revolución misma, del pueblo en acción, o no será nada, pues el cerebro de unos cuantos individuos es absolutamente incapaz de hallar soluciones que no nazcan de la vía popular.

Es esta situación la que se refleja en el cuerpo elegido por el sufragio, aunque no tuviera todos los vicios inherentes a los gobiernos representativos en general. Los pocos hombres que representan la idea revolucionaria de la época se encuentran ahogados entre los representantes de las escuelas revolucionarias del pasado o del orden de cosas existentes. Estos hombres, que serían tan necesarios en medio del pueblo, y precisamente en esas jornadas de revolución, para sembrar largamente sus ideas, para poner a las masas en movimiento, para demoler las instituciones del pasado, se encuentran enclaustrados allí, en una sala, discutiendo para arrancar concesiones a los moderados, para convertir enemigos, mientras que sólo hay un medio para llevarles a la idea nueva, el ejecutarla. El gobierno se torna parlamento, con todos los vicios de los parlamentos burgueses. Lejos de ser un gobierno «revolucionario», deviene el mayor obstáculo para la revolución, y, para frenarle, el pueblo se ve forzado a dimitirle, a destituir a quienes ayer aún aclamaba como sus elegidos. Pero ya no es tan fácil. El nuevo gobierno, que se ha comprometido en organizar toda una escala administrativa para extender su dominación y hacerse obedecer, no puede ceder su puesto tan fácilmente. Celoso de mantener su poder, se aferra a él con toda la energía de una institución que aún no ha tenido tiempo de caer en una descomposición senil. Está decidido a oponer la fuerza a la fuerza, y para desalojarlo no hay más que un medio, el de tomar las armas, volver a hacer una revolución, a fin de barrer a aquellos en quienes se había puesto toda esperanza.

¡Y he aquí la revolución dividida! Tras haber perdido un tiempo precioso en moratorias, va a perder sus fuerzas en divisiones

intestinas entre los amigos del joven gobierno y aquellos que han visto la necesidad de deshacerse de él. Y todo ello por no haber comprendido que una vía nueva exige formas nuevas; que no es aferrándose a las antiguas formas como se opera una revolución. Todo eso por no haber comprendido la incompatibilidad de revolución y gobierno, por no haber visto que uno, sea cual fuere la forma en que se presente, es siempre la negación del otro y que, fuera de la anarquía, no hay revolución.

II

Lo mismo pasa con esa otra forma de «gobierno revolucionario» que se alaba, la dictadura revolucionaria.

Los peligros a que se expone la revolución, si se deja amaestrar por un gobierno elegido, son tan evidentes que toda una escuela de revolucionarios renuncia completamente a esta idea. Comprenden que, para un pueblo insurgido, es imposible el darse, por la vía de las elecciones, un gobierno que no represente el pasado y que no sea una cadena atada a los pies del pueblo, sobre todo cuando se trata de cumplir esa inmensa regeneración económica, política y moral que llamamos la revolución social. Renuncian, pues, a la idea de un gobierno «legal», al menos para el período que es una revuelta contra la legalidad, y preconizan la «dictadura revolucionaria».

«El partido, dicen, que haya echado abajo el gobierno, le sustituirá por la fuerza. Tomará el poder y procederá de una manera revolucionaria. Tomará las medidas necesarias para asegurar el éxito del lenvantamiento; demolirá las viejas instituciones; organizará la defensa del territorio. En cuanto a los que no quieran reconocer su autoridad, la guillotina; a aquellos, pueblo o burgueses, que se nieguen a obedecer a las órdenes que lance para regular la marcha de la revolución, más guillotina!» He aquí cómo razonan los Robespierres en ciernes, aquellos que no han retenido de la gran epopeya del siglo pasado más que su época de declive, aquellos que no han aprendido de ella más que los discursos de los procuradores de la república.

Para nosotros, anarquistas, la dictadura de un individuo o de un partido —en el fondo, la misma cosa— está sentenciada definitivamente. Sabemos que una revolución social no se dirige por el espíritu de un solo hombre o de un grupo. Sabemos que revolución y gobierno son incompatibles; uno debe matar al otro, poco importa el nombre que se dé al gobierno, dictadura, realeza o parlamento. Sabemos que lo que hace la fuerza y la bondad de nuestro partido se contiene en su fórmula fundamental: «Nada bueno y durable se hace más que por la libre iniciativa del pueblo, y todo poder tiende a matarle.» Por esto los mejores de

entre nosotros, si sus ideas no pasaran por el crisol del pueblo para ser puestas en ejecución, y si llegaran a ser dueños de ese instrumento formidable, el gobierno, que les permitiese actuar a su antojo, serían en ocho horas buenos para apuñalar. Sabemos a dónde lleva toda dictadura, incluso la mejor intencionada: a la muerte de la revolución. Y sabemos, en fin, que esta idea de dictadura no es siempre más que un producto malsano de ese fetichismo gubernamental que, junto con el fetichismo religioso, ha perpetuado siempre la esclavitud.

Pero hoy no nos dirigimos a los anarquistas. Hablamos a aquellos revolucionarios gubernamentalistas que, llevados por los prejuicios de su educación, se equivocaron sinceramente y no encuentran nada mejor que discutir. Les hablaremos, pues, desde su punto de vista.

Y en primer lugar una observación general. Los que predican la dictadura no se dan cuenta generalmente de que el sostener ese prejuicio no hacen más que preparar el terreno a los que les degollarán más tarde. Hay, empero, una palabra de Robespierre de la que sus admiradores harían bien en acordarse. El no negaba la dictadura en principio. Pero... «Guárdate bien, respondía bruscamente a Mandar cuando éste le hablaba, porque Brissot sería dictador.» Sí, Brissot, el maligno girondino, enemigo encarnizado de las tendencias igualitarias del pueblo, defensor atroz de la propiedad (que él sin embargo había calificado de robo), Brissot, que hubiese encarcelado tranquilamente a Hébert, a Marat y a todos los moderantistas jacobinos.

¡Y este juicio data de 1792! En esta época Francia llevaba ya tres años de revolución! De hecho, la realeza ya no existía, sólo faltaba darla el golpe de gracia; de hecho el régimen feudal había sido ya abolido. Y sin embargo, incluso en esta época en que la revolución dejaba correr libremente sus olas, ¡es aún el contrarrevolucionario Brissot quien tenía todas las posibilidades de ser aclamado dictador! ¿Y qué hubiese ocurrido antes, en 1789? Mirabeau hubiese sido reconocido jefe del poder. El hombre que mercadeaba con el rey vendiéndole su elocuencia hubiese llegado al poder en esta época si el pueblo insurgido no hubiese impuesto su soberanía apoyado por las picas y si no hubiese procedido por los hechos consumados de la Jacquerie, haciendo ilusorio todo poder constituido en París o en los departamentos.

Pero el prejucio gubernamental ciega tan bien a los que hablan de dictadura, que prefieren preparar la dictadura de un nuevo Brissot o de un Napoleón, antes que renunciar a la idea de dar otro amo a los hombres que rompan sus cadenas.

Las sociedades secretas del tiempo de la Restauración y de Luis Felipe han contribuido poderosamente a mantener este prejuicio de la dictadura. Los burgueses republicanos de la época, sostenidos por los trabajadores, han hecho una larga serie de

conspiraciones para quitar la realeza y proclamar la república. No comprendiendo la transformación profunda que había de operarse en Francia, incluso para que un régimen republicano burgués pudiese establecerse, se imaginaban que en medio de una vasta conspiración echarían abajo la realeza, tomarían el poder y proclamarían la república. Durante casi treinta años, estas sociedades secretas no cesaron de trabajar con una dedicación sin límites, una perseverancia y un coraje heroicos. Si la república salió de manera natural de la insurrección de febrero de 1848, fue gracias a estas sociedades, gracias a la propaganda por el hecho que hicieron durante treinta años. Sin sus dobles esfuerzos, la república hubiese sido imposible hasta hoy.

Su fin era apoderarse ellos mismos del poder, instalarse como dictadura republicana. Pero como es lógico esto nunca lo lograron. Como siempre ocurre por la fuerza inevitable de las cosas, no es una conspiración la que acaba con la realeza. Los conspiradores habían preparado la decadencia. Habían sembrado largamente la idea republicana; sus mártires habían cumplido largamente el ideal del pueblo. Pero el último empuje, el que echó definitivamente abajo al rey de la burguesía, fue mucho más vasto y fuerte que el que podía venir de una sociedad secreta: vino de la masa popular.

Es conocido el resultado. El partido que había preparado la caída de la realeza se encontró descartado de las marchas del Hôtel de Ville. Otros, más prudentes para correr al campo de la conspiración, pero más conocidos, más moderados también, acechando el momento de ocuparse del poder, ocuparon el lugar que los conspiradores pensaban cumplir al sonido del cañón. Publicistas, abogados, bellos parlantes que trataban de hacerse un nombre mientras que los verdaderos republicanos forjaban las armas o expiraban en presidio, tomaron el poder. Los unos, ya célebres, fueron aclamados por los papanatas; los otros se promocionaron a sí mismos y fueron aceptados porque su nombre no representaba nada, sino un programa de acomodo con todo el mundo.

Que no se nos diga que esto era falta de espíritu práctico por parte del partido de acción. No, y mil veces no. Es una ley como el movimiento de los astros el que el partido de acción queda fuera, mientras que los intrigantes y los charlatanes se apoderan del poder: son más conocidos por la gran masa que da el último empujón. Reúnen más sufragios, pues, con o sin boletines de voto, por aclamación o por mediación de las urnas, en el fondo se trata siempre de un género de elección tácita que se hace en ese momento por aclamación. Son aclamados por todo el mundo, sobre todo por los enemigos de la revolución que prefieren promocionar las nulidades, y la aclamación reconoce así como jefes

a aquellos que en el fondo son indiferentes o enemigos del movimiento.

El hombre[18] que fue más que ningún otro la encarnación de este sistema de conspiración, el hombre que pagó con una vida en prisión su dedicación a este sistema, lanzó en la víspera de su muerte estas palabras que son todo un programa: *¡Ni Dios, ni amo!*

III

Imaginarse que el gobierno pueda ser echado abajo por una sociedad secreta y que esta sociedad pueda implantarse en su lugar, es un error en que han caído todas las organizaciones revolucionarias nacidas en el seno de la burguesía republicana desde 1820. Pero otros hechos abundan para poner este error en evidencia. Cuánta dedicación, cuánta abnegación, cuánta perseverancia han debido desplegar las sociedades secretas republicanas de la joven Italia, y sin embargo, todo ese inmenso trabajo, todos esos sacrificios hechos por la juventud italiana ante los que palidecen incluso los de la juventud revolucionaria rusa, todos esos cadáveres hacinados en las casamatas de las fortalezas austríacas y bajo el cuchillo y las balas del asesino, todo eso tuvo por herederos a los astutos hombres de la burguesía y la realeza. Lo mismo ocurre en Rusia. Es raro hallar en la historia una organización secreta que haya obtenido con tan pocos medios resultados tan inmensos como los alcanzados por la juventud rusa, que haya dado pruebas de una energía y una acción tan poderosas como las del Comité Ejecutivo. Ha conmovido a ese coloso que parecía invulnerable, el zarismo, ha hecho además imposible el gobierno autócrata en Rusia. Y, sin embargo, bien ingenuos son quienes se imaginaron que el Comité Ejecutivo se apoderaría del poder el día en que la corona de Alejandro III cayera en el fango, Unos, que trabajaban por hacerse un nombre mientras que los revolucionarios cavaban ssu propias fosas o perecían en Siberia; otros, los intrigantes, los parlanchines, los abogados, los literatos que echan de tiempo en tiempo una lágrima, rápidamente secada, sobre la tumba de los héroes y posan en calidad de amigos del pueblo, he aquí quienes vendrán a ocupar el puesto vacante del gobierno y gritarán «¡Atrás!» a los «desconocidos» que han preparado la revolución.

Es inevitable, es fatal, y no puede ser de otro modo. Pues no son las sociedades secretas, ni siquiera las organizaciones revolucionarias, quienes dan el golpe de gracia a los gobiernos. Su

---

[18] Auguste Blanqui (1805-1881), gran revolucionario partidario de una dictadura de la minoría. Véase el prefacio de este libro.

función, su misión histórica, es la de preparar a los espíritus para su revolución. Y cuando los espíritus están preparados, ayudando las circunstancias exteriores, el último impulso viene no del grupo iniciador, sino de la masa que queda fuera de las ramificaciones de la sociedad. El 31 de agosto (1870), París quedó mudo ante las llamadas de Blanqui. Cuatro días más tarde, proclama la decadencia del gobierno; pero entonces no son ya los blanquistas quienes inician el movimiento, es el pueblo, los millones, quienes destronarán al decembrista[19] y aclaman a los farsantes cuyos nombres han resonado desde hace años a sus oídos. Cuando la revolución va a estallar, cuando el movimiento se siente en el aire, cuando ha llegado ya con seguridad el éxito, entonces mil hombres nuevos, sobre los que la organización secreta no ha ejercido nunca una influencia directa, vienen a unirse al movimiento, como pajarracos llegados al campo de batalla para zamparse el despojo de las víctimas. Estos ayudan a dar el último impulso, y no es en las filas de los conspiradores sinceros e irreconciliables, sino entre los títeres de feria, donde van a buscar a sus jefes, pues están inspirados de la idea de que un jefe es necesario. Los conspiradores que mantienen el prejuicio de la dictadura trabajan, pues, inconscientemente para hacer subir al poder a sus propios enemigos.

Pero si cuanto acabamos de decir es verdad por relación a las revoluciones o los motines políticos, es mucho más verdadero aún por respeto a la revolución que queremos, la revolución social. Dejar establecer un gobierno cualquiera, un poder fuerte y que se hace obedecer, es frenar la revolución desde su inicio. El bien que este gobierno podría hacer es nulo, y el mal inmenso.

En efecto, ¿de qué se trata, qué comprendemos por revolución? No es un simple cambio de gobernantes. Es la toma de posesión por el pueblo de toda la riqueza social. Es la abolición de todos los poderes que no han cesado de poner trabas al desarrollo de la humanidad. Pero ¿es por decretos emanados de un gobierno como esta inmensa revolución económica puede realizarse? Hemos visto, en el siglo pasado, al dictador revolucionario polaco Kosciuszko[20] decretar la abolición de la esclavitud personal; pero la esclavitud continuó existiendo ochenta años después de este decreto[21]. Hemos visto la Convención, la omnipotente Convención, la terrible Convención, como dicen sus admiradores, decre-

---

[19] Louis-Napoleón Bonaparte (Napoleón III) había tomado el poder por el golpe de Estado de 2 de diciembre de 1851.

[20] Thadée Kosciuszko (1746-1817), nombrado dictador de Polonia en el año 1794.

[21] Proclamación del 7 de mayo de 1794, promulgada el 30 de mayo. Si este decreto había sido puesto en ejecución, significaba, de hecho, la abolición de la servidumbre personal y de la justicia patrimonial (nota de Kropotkin).

tar el reparto *per capita* de todas las tierras comunales tomadas a los señores. Como tantos otros, este decreto siguió siendo letra muerta, pues, para ponerle en ejecución, hubiese sido necesario que los proletarios de los campos hiciesen toda una nueva revolución, y que las revoluciones no se hagan a golpe de decretos. Para que la toma de posesión de la riqueza social por el pueblo resulte un hecho consumado, es necesario que el pueblo se sienta a sus anchas, que sacuda la servidumbre a la que está demasiado habituado, que actúe con cabeza, que marche adelante sin esperar las órdenes de nadie. Esto impediría la dictadura, aunque fuese la mejor intencionada del mundo, incapaz al mismo tiempo de adelantar la revolución una sola pulgada.

Pero si el gobierno, aunque fuese un ideal de gobierno revolucionario, no crea una fuerza nueva ni presenta una ventaja para el trabajo de demolición que hemos de realizar, menos aún tenemos que contar con él para la obra de reorganización que debe seguir a la demolición. El cambio económico que resulte de la revolución social será tan inmenso y profundo, deberá alterar de tal forma todas las relaciones hoy basadas en la propiedad y el cambio, que es imposible a uno o varios individuos el elaborar las formas sociales que deben nacer en la sociedad futura. Esta elaboración de formas sociales nuevas no puede hacerse más que por el trabajo colectivo de las masas. Para satisfacer a la inmensa variedad de condiciones y necesidades que nazcan el día en que la propiedad individual sea demolida, es necesaria la flexibilidad del espíritu colectivo del país. Toda autoridad exterior no será más que una traba, un impedimento a este trabajo orgánico que ha de realizarse, y, por tanto, una fuente de discordias y odios.

Pero ya es tiempo de abandonar esta ilusión, tantas veces desmentida y tantas veces pagada tan cara, de un gobierno revolucionario. Ya es tiempo de decir de una vez para siempre y de admitir ese axioma político de que un gobierno no puede ser revolucionario. Se nos habla de la Convención, pero olvidamos que las medidas de un carácter revolucionario, por pequeño que fuere, tomadas por la Convención, fueron la sanción de hechos consumados por el pueblo, que en estos momentos iba más allá de la vanguardia de sus gobiernos. Como lo ha dicho Víctor Hugo con su estilo metafórico, Danton empujaba a Robespierre, Marat vigilaba y empujaba a Danton, y Marat mismo era empujado por Cimourdain[22], esa personificación de los clubs de «enragés» y de revolucionarios. Como todos los gobiernos que la

---

[22] Cimourdain, héroe de la novela de Víctor Hugo *Quatre-vingt treize,* 1873; cfr. Kropotkin, *La Grande Révolution,* 1909; hay traducción española *(N. del T.)*; Daniel Guérin, *La Lutte de classes sous la Première République* (1793-1797), nueva edición de 1969.

precedieron y siguieron, la Comuna no fue más que una cadena a los pies del pueblo.

Los hechos que nos enseña la historia son concluyentes en este sentido: la imposibilidad de un gobierno revolucionario y la nocividad de lo que se designa por ese nombre son tan evidentes, que parecería difícil explicarse el encarnizamiento que una cierta escuela que se autodenomina socialista pone en orden al mantenimiento de la idea del gobierno. Pero la explicación es bien simple. Es que, por muy socialistas que se digan, los adeptos de esta escuela tienen otra concepción de la revolución distinta a la nuestra, que nos incumbe explicar. Para ellos, como para todos los radicales burgueses, la revolución social es más un asunto del porvenir con el que no hay que soñar hoy. Lo que ellos desean en el fondo de su corazón es, sin osar confesarlo, otra cosa. Es la instalación de un gobierno parecido al de Suiza o de los Estados Unidos, que hace algunas tentativas de apropiación para el Estado de lo que ellos llaman ingeniosamente «servicios públicos». Es una cosa que tiene algo del ideal de Bismarck y del sastre que llega a la presidencia de los Estados Unidos. Es un compromiso, hecho de antemano, entre las aspiraciones socialistas de las masas y los apetitos de los burgueses. Ellos querrían la expropiación completa, pero no se sienten con el valor de intentarla, la reenvían al siglo próximo, y, antes de la batalla, entran ya en negociación con el enemigo.

Para nosotros, que comprendemos que llega el momento de dar a la burguesía un golpe mortal, que no está lejos el momento en que el pueblo pueda poner la mano sobre toda la riqueza social y reducir la clase de explotadores a la impotencia, para nosotros, digo, no puede haber duda. Nos lanzamos con cuerpo y alma a la revolución social, y, como en esta vía cualquier gobierno, fuese el que fuese el gorro con que se cubriese, es un obstáculo, reduciremos a la impotencia y barreremos a los ambiciosos a medida que lleguen a imponerse para gobernar nuestros destinos.

¡Basta de gobiernos, hagamos lugar al pueblo, a la anarquía!

LA ANARQUIA, SU FILOSOFIA, SU IDEAL (1896)
(Extractos)

Que una sociedad llegada a la posesión de todas las riquezas acumuladas en su seno pueda asegurar largamente la abundancia para todos a cambio de cuatro o cinco horas por día de trabajo efectivo y manual en la producción, eso tiene el asentimiento unánime de cuantos han reflexionado en esta cuestión. Si cada uno acostumbrase desde su infancia a conocer de dónde viene el

pan que come, la casa que habita, el libro que estudia, y así sucesivamente, y si cada uno acostumbrase a completar el trabajo del pensamiento por el trabajo del brazo en cualquier rama de la producción manual, la sociedad podría fácilmente darse a esta tarea, sin contar siquiera con las simplificaciones de la producción que nos reserva un porvenir más o menos próximo.

Basta, en efecto, en pensar un momento en el derroche inaudito, inimaginable, de las fuerzas humanas que se hace hoy, para concebir lo que una sociedad civilizada puede producir con una pequeña cantidad de trabajo de cada uno, y qué obras grandiosas podría emprender, que hoy están fuera de duda. Desgraciadamente, la metafísica a la que se llama economía política no se ha ocupado nunca de lo que debía constituir su esencia, la economía de fuerzas.

Sobre la posibilidad de la riqueza en una sociedad comunista, equipada como lo estamos nosotros, no hay dudas. Allí donde hay dudas es cuando se trata de saber si semejante sociedad puede existir sin que el nombre se someta en todos sus actos al control del Estado, si no es necesario, para llegar al bienestar, que las sociedades europeas sacrifiquen el poco de libertad personal que han conquistado en este siglo, al precio de tantos sacrificios.

Una parte de los socialistas afirma que es imposible llegar a un resultado semejante sin sacrificar su libertad al altar del Estado. Otra, a la que pertenecemos, pretende por el contrario que solamente por la abolición del Estado, por la conquista de la libertad entera del individuo, por la libre entente, la asociación y federación absolutamente libres, podremos llegar al comunismo, a la posesión común de nuestra herencia y a la producción en común de todas las riquezas.

Es esa la cuestión que prima sobre todas las demás en este momento y que el socialismo debe resolver so pena de ver todos sus esfuerzos comprometidos, todo su desarrollo ulterior paralizado.

Si cada socialista quiere dar marcha atrás en sus recuerdos recordará sin duda la cantidad de prejuicios que se despertaron en él cuando llegó la primera vez en que pensó en la abolición del sistema capitalista, de la apropiación privada del suelo y de los capitales como necesidad histórica.

Lo mismo se produce en quien oye decir por vez primera que la abolición del Estado, de sus leyes, de su sistema entero de gerencia, de gubernamentalismo y de centralización, llega a ser también una necesidad histórica, que la abolición de uno sin la otra es materialmente imposible. Toda nuestra educación, hecha —notémoslo bien— por la Iglesia y por el Estado, en interés de los dos, se rebela contra esta concepción.

¿Es, sin embargo, menos justa por eso? ¿Y ha de sobrevivir el prejuicio del Estado en el holocausto de los prejuicios que ya hemos hecho por nuestra emancipación?

Si el trabajador sigue estando asalariado, seguiría siendo esclavo de aquel a quien se viera obligado a vender su fuerza, sea el comprador un sujeto particular, o sea el Estado.

En el espíritu popular, en esa suma de millares de opiniones que atraviesan los cerebros humanos, se oye también decir que, si el Estado hubiera de sustituir al patrón en su papel de comprador y de monopolizador de la fuerza de trabajo, sería ello una tiranía odiosa. El hombre del pueblo no razona sobre la base de abstracciones, piensa en términos concretos, y por esta razón siente que la abstracción «Estado» revestiría para él la forma de numerosos funcionarios, tomados entre sus camaradas de industria o de taller, y sabe a qué atenerse respecto a sus virtudes; excelentes camaradas hoy, mañana llegan a ser gerentes insoportables. Y busca la constitución social que elimine los males actuales sin crear nuevos males.

Por esta razón, el colectivismo no ha apasionado nunca a las masas, que vuelven siempre al comunismo, pero a un comunismo cada vez más despojado de la teocracia y del autoritarismo jacobino de los años cuarenta, al comunismo libre, anarquista.

Yo diría todavía más. Refiriendo continuamente mi pensamiento a todo lo que hemos visto durante este cuarto de siglo en el movimiento social europeo, no puedo evitar de creer que el socialismo moderno está forzosamente obligado a dar un paso hacia adelante en la dirección del comunismo libertario.

KROPOTKIN EN LA REVOLUCION RUSA

Aunque el papel de los anarquistas en la revolución rusa sea tratado en el tomo siguiente de esta antología, ha sido necesario seguir un plan cronológico. En efecto, para no separar las distintas obras de Kropotkin, hemos preferido saltar por encima de un cierto número de años y llegar directamente a los importantes servicios del «príncipe anarquista» [23]*, cuando volvió a su país natal tras la revolución de octubre del año 1917.*

Carta a Georges Brandès (1919)

Muy querido amigo [24]:

Por fin se presenta una ocasión de escribirle, y me apresuro a hacerlo sin estar seguro, por lo demás, de que esta carta le llegue.

---

[23] George Woodcok y I. Avakoumovich, *Pedro Kropotkin, el príncipe anarquista* (traducción española de Editorial Júcar, 1977).

[24] Georges Brandès (1842-1927), célebre crítico literario danés.

Nosotros dos le agradecemos cordialmente el fraternal interés que se ha tomado por su viejo amigo, cuando se produjo la noticia de mi arresto. Era absolutamente falso, así como los informes referentes al estado de mi salud.

La persona que le llevará esta carta le contará la vida aislada que llevamos en nuestra pequeña ciudad de provincia: a mi edad es materialmente imposible tomar parte en los asuntos públicos de una revolución, y ocuparse de ella en plan amateur no está en mi naturaleza. El pasado iniverno, en Moscú, trabajé con un grupo de colaboradores para elaborar los elementos de una república federalista. Pero el grupo hubo de dispersarse y yo me dediqué a un trabajo sobre la ética que había comenzado hace quince años en Inglaterra.

Todo lo que puedo hacer ahora es darle una idea general de la situación en Rusia, de la que en mi opinión no se dan cuenta exacta en Occidente. Una analogía tal vez lo explique.

Atravesamos en este momento lo que Francia vivió durante la revolución jacobina, de septiembre de 1792 a julio de 1794, con la diferencia de que ahora es una revolución social la que busca su camino.

El método dictatorial de los jacobinos fue falso. No pudo crear una organización estable, y forzosamente acabó en reacción. Pero los jacobinos cumplieron sin embargo, en junio de 1793, la abolición de los derechos feudades comenzada en 1789, que ni la constituyente ni la legislativa quisieron acabar. Y proclamaron altamente la igualdad política de todos los ciudadanos. Dos inmensos cambios fundamentales que, en la corriente del siglo XIX, dieron la vuelta a Europa.

Un hecho análogo se produjo en Rusia. Los bolcheviques se esforzaron por introducir, por la dictadura de una fracción del partido socialdemócrata, la socialización del suelo, de la industria y del comercio. Este cambio que se esfuerzan por realizar es el principio fundamental del socialismo. Desgraciadamente, el método por el que buscan imponer, en un Estado fuertemente centralizado, un comunismo que recuerda al de Babeuf, paralizando el trabajo constructivo del pueblo, ese método hace absolutamente imposible el triunfo. Esto nos prepara una reacción furiosa, terrible, que ya trata de organizarse para restablecer el antiguo régimen, aprovechándose del agotamiento general, producido primero por la guerra, luego por el hambre que padecemos en Rusia central, y por la desorganización completa del cambio y de la producción, inevitables durante una revolución tan vasta, realizada por decretos.

Se habla, en Occidente, de restablecer el «orden» en Rusia por una intervención armada de los aliados. Pues bien, querido amigo, ya sabe cuán criminal fue para todo el progreso social de Europa —en mi opinión— la actitud de quienes trabajaron por

desorganizar la fuerza de resistencia de Rusia, lo que prolongó la guerra en un año, nos proporcionó la invasión alemana bajo aspecto de tratado, e hizo correr ríos de sangre el evitar que Alemania, dominadora, aplastase a Europa bajo la bota imperial. Usted conoce bien mis sentimientos sobre este punto[25].

Y sin embargo, yo protesto con todas mis fuerzas contra toda clase de intervención armada de los aliados en los asuntos rusos. Esta intervención tendría por consecuencia un acceso de chauvinismo ruso. Nos llevaría a una monarquía chauvinista —ya se ven sus indicios— y, note bien esto, producirá en el conjunto del pueblo ruso una actitud hostil hacia Europa occidental, actitud que tendrá las más tristes consecuencias. Los americanos ya lo han comprendido muy bien.

Se piensa que sosteniendo al almirante Koltchak y al general Denikin[26] se apoya a un partido liberal, republicano. Pero esto es un error. Fuesen las que fuesen las intenciones personales de estos dos jefes militares, el gran número de los que se han agrupado alrededor de ellos tienen otras intenciones. Forzosamente, lo que nos darían sería una vuelta a la monarquía y ríos de sangre.

Aquellos aliados que ven claro en los acontecimientos deberían, pues, repudiar la intervención armada. Tanto más, cuanto que si quieren realmente apoyar a Rusia, tendrán una tarea inmensa en otra dirección.

Nos falta pan en toda la inmensa latitud de las provincias centrales y septentrionales. Es el hambre con todas sus consecuencias. Toda una generación se debilita. ¡Y se nos niega el derecho a comprar pan en Occidente! ¿Por qué? ¿Será para darnos un Romanoff?

Por doquier en Rusia nos faltan mercancías fabricadas. El campesino paga precios locos por una hoz, un hacha, algunos clavos, una aguja, un metro, no importa qué material, mil rublos las cuatro ruedas de hierro de una mala carreta rusa. En Ucrania es aún peor: no hay mercancía a ningún precio.

En lugar de adoptar la actitud que Austria, Prusia y Rusia adoptaron en 1793 respecto a Francia, los aliados hubieran debido hacer todo para ayudar al pueblo ruso a salir de esta terrible situación. Por otra parte, se derramarían ríos de sangre para

---

25 Kropotkin había tomado parte, durante la guerra de 1914-1918, a favor de los imperialismos occidentales contra los imperios centrales, en una declaración conocida bajo el nombre de «Manifiesto de los dieciséis». Esta negativa de los principios fundamentales del anarquismo fue desmentida por los anarquistas-comunistas, como veremos en el tomo siguiente.

26 Alexis Klotchak (1874-1920), almirante ruso blanco, vencido y fusilado por los bolcheviques; general Antón Denikine (1872-1947), general ruso blanco, finalmente vencido por los mismos.

hacer volver al pueblo ruso al pasado, no se lograría. Hay que construir un nuevo porvenir para la elaboración constructiva de una vida nueva, que ya se columbra, pese a todo, a lo que los aliados deberían ayudarnos. ¡Sin tardar, venid a ayudar a nuestros hijos! ¡Venid a ayudarnos en el trabajo constructivo necesario! Y para eso, que no se nos envíen diplomáticos y generales, sino pan; útiles para producirle y organizadores que tan bien han sabido ayudar a los aliados durante estos terribles cinco años para evitar la desorganización económica a rechazar la invasión bárbara de los alemanes.

Me dicen que debo terminar esta carta, ya demasiado larga. Lo hago, con un abrazo fraterno.

Cómo el comunismo no debe ser introducido
(Carta a los trabajadores de Europa occidental)

Dmitrov, gobierno de Moscú, 28 de abril de 1919

Se me ha preguntado si yo no tenía un mensaje que dirigir a los obreros del mundo occidental. Seguramente hay mucho que decir y aprender de los actuales sucesos de Rusia. Como la carta podría ser larga, indicaré sólo los puntos principales.

En principio, los obreros del mundo civilizado y sus amigos de otras clases deben comprometer a sus gobiernos a abandonar enteramente la idea de una intervención armada en los asuntos de Rusia, sea de forma abierta o camuflada, militar o bajo apariencia de subvenciones a diferentes naciones.

Rusia atraviesa en este momento una revolución de la misma profundidad e importancia que la de Inglaterra de 1639-1648 y Francia de 1789-1794. Toda nación debe evitar el papel deshonroso de Inglaterra, Prusia, Austria y Rusia durante la revolución francesa.

Además, hay que considerar que la revolución rusa que trata de edificar una sociedad en que toda la producción de los esfuerzos combinados del trabajo, la habilidad técnica y los conocimientos científicos, irían enteramente a la comunidad, no es un simple accidente en la lucha de los partidos. Ha sido preparada por casi un siglo de propaganda comunista y socialista desde tiempos de Robert Owen, Saint Simon y Fourier[27]. Y aunque la tentativa de introducir la nueva sociedad por medio de la dictadura de un partido está aparentemente condenada a un fracaso, hay que reconocer que la revolución ha introducido ya en nuestra vida cotidiana nuevas concepciones sobre los derechos del tra-

---

[27] Owen, Saint-Simon, Fourier, socialistas «utópicos»; este último, francés, fundador de la escuela falansteriana, teórico de la armonía universal.

bajo, su verdadera posición en la sociedad, y los deberes de cada ciudadano, y que todo ello subsistirá.

No sólo los obreros, sino todos los elementos progresistas de las naciones civilizadas deben dejar de apoyar como hasta ahora a los adversarios de la revolución. No se trata de que no haya nada que combatir en los métodos del gobierno bolchevique. ¡Bien lejos de eso! Pero toda intervención armada de una potencia extranjera provoca necesariamente un reforzamiento de las tendencias dictatoriales de los gobiernos, y paraliza los esfuerzos de los rusos prestos a ayudar a Rusia, independientemente de su gobierno, en la restauración de su vida.

Los males inherentes a la dictadura de partido han sido, pues, acrecentados por las condiciones de guerra en medio de las cuales este partido se mantiene. El estado de guerra ha sido un pretexto para reforzar los métodos dictatoriales del partido, así como su tendencia a centralizar cada detalle de la vida en las manos del gobierno, lo que ha tenido por efecto el parar la inmensa rama de actividades usuales de la nación. Los males naturales del comunismo de Estado han sido decuplicados, so pretexto de que todas las miserias de nuestra existencia se deben a la intervención de los extranjeros.

Debo, por lo demás, señalar que, si la intervención militar de los aliados continúa, desarrollará ciertamente en Rusia un sentimiento amargo respecto a las naciones occidentales, sentimiento que será utilizado cada día en los conflictos futuros. Esta acritud existe ya.

En breve; ha llegado el tiempo de que las naciones de Europa occidental entren en relaciones directas con la nación rusa. Y desde este punto de vista, vosotros, la clase obrera y los elementos avanzados de todas las naciones, debéis tener vuestra palabra que decir.

Una palabra más sobre la cuestión general. El restablecimiento de relaciones entre las naciones europeas y americanas y Rusia no significa en modo alguno la supremacía de la nación rusa sobre las nacionalidades que componían el imperio del zar. La Rusia imperial ha muerto y no resucitará. El porvenir de sus diferentes provincias se orienta en el sentido de una gran federación. Los territorios naturales de las diferentes partes de esta federación son completamente distintos, como lo saben aquellos de entre nosotros familiarizados con la historia de Rusia, su etnografía y su vida económica. Todo esfuerzo por reunir, bajo una ley central, a las partes que constituyen el imperio ruso, Finlandia, las provincias bálticas, Lituania, Ucrania, Georgia, Armenia, Siberia, etc., está condenado seguramente al fracaso. Es, pues, útil que las naciones occidentales declaren que reconocen el derecho a la independencia de cada parte del antiguo imperio ruso.

Mi opinión es que esta revolución continuará. Veo venir el tiempo próximo en que cada parte de esta federación será ella misma una federación de comunas rurales y de villas libres. Y aún creo que ciertas partes de Europa occidental adoptarán bien pronto la dirección de este movimiento.

Por lo que hace a nuestra situación económica y política, siendo la revolución rusa la continuación de las dos grandes revoluciones de Inglaterra y de Francia, trata de progresar allí donde Francia se ha detenido cuando llegó a poner en pie lo que se llamaba la igualdad de hecho, es decir, la igualdad económica.

Desgraciadamente, esta tentativa ha sido hecha, en Rusia, bajo la dictadura fuertemente centralizada de un partido, los socialdemócratas maximalistas. Esto había sido intentado de la misma forma que la conspiración de Babeuf, extremadamente centralizada y jacobinista. Debo confesar francamente que, en mi opinión, esta tentativa de edificar una república comunista sobre la base de un comunismo de Estado fuertemente centralizado, bajo la ley de hierro de la dictadura de un partido, está a punto de llegar a un fracaso. Aprendemos a conocer en Rusia cómo el comunismo no debe introducirse, ni siquiera por una población fatigada por el antiguo régimen y que no opone ninguna resistencia activa a la experiencia hecha por los nuevos gobernantes. La idea de los soviets, es decir, de los consejos obreros y campesinos, preconizada primeramente en la tentativa revolucionaria de 1905 y luego realizada en la de febrero de 1917, tan pronto como el zarismo fue echado abajo, la idea de tales consejos controlando la vida política y económica del país es una gran idea. Tanto más cuanto que conduce necesariamente a la idea de que esos consejos deben estar compuestos por todos aquellos que toman una parte real en la producción de la riqueza nacional por su propio esfuerzo personal.

Pero si un país está gobernado por la dictadura de un partido durante largo tiempo, los consejos de obreros y campesinos pierden evidentemente toda su significación. Se reducen al papel pasivo jugado antiguamente por los estados generales y los parlamentos, cuando estaban convocados por el rey y tenían que combatir un consejo real todopoderoso.

Un consejo de trabajo cesa de ser un consejero libre y serio cuando no hay libertad de prensa en el país, y nosotros nos hallamos en esta situación tras casi dos años, so pretexto de estar en estado de guerra. Más aún, los consejos de obreros y campesinos pierden toda significación cuando las elecciones no están precedidas por una campaña electoral libre, y cuando las elecciones son hechas bajo la presión de la dictadura de un partido. Naturalmente, la excusa habitual es que una ley dictatorial es inevitable como medio de combatir al antiguo régimen. Pero una ley semejante resulta evidentemente un retroceso desde el mo-

mento en que la revolución se dedica a la construcción de una nueva sociedad sobre una nueva base económica. Ella llega a ser una condena a muerte para la nueva construcción.

Las maneras de echar abajo un gobierno ya enfermo son bien conocidas por la historia, antigua y moderna. Pero cuando hay que crear nuevas formas de vida, especialmente nuevas formas de producción y de cambio, sin tener ejemplos que imitar, cuando hay que construir todo sobre la marcha, cuando un gobierno emprende la tarea de proporcionar a cada habitante un fanal y lumbre, se muestra absolutamente incapaz de hacerlo con sus funcionarios, por ilimitado que sea el número de éstos, y ese gobierno llega a ser dañino. Desarrolla una burocracia tan formidable, que el sistema burocrático francés, que exige la intervención de cuarenta funcionarios para vender un árbol abatido por una tempestad sobre un camino nacional, es una bagatela en comparación con él. Y es esto lo que hoy vemos en Rusia. Y es lo que vosotros, trabajadores de Occidente, podéis y debéis evitar por todos los medios porque os tomáis en serio el éxito de una reconstrucción social. Enviad aquí vuestros delegados para ver cómo una revolución social trabaja en la vida real.

El inmenso trabajo constructivo que exige una revolución social no puede realizarse por un gobierno central, aun cuando tenga para guiarle algo más sustancial que algunos manuales socialistas y anarquistas. Necesita conocimientos, el cerebro y la colaboración voluntaria de una multitud de fuerzas locales y especializadas que, sólo ellas, pueden atacar con éxito la diversidad de los problemas económicos en sus aspectos locales. Rechazar esta colaboración y limitarse al genio de los dictadores del partido es destruir el núcleo independiente, tales las *trade unions* (llamadas en Rusia uniones profesionales) y las organizaciones corporativas locales, cambiándolas en órganos burocráticos del partido, como es el caso actualmente. Pero es justamente este el medio para no cumplir la revolución, para hacerla imposible. Y es la razón por la cual considero mi deber poneros en guardia contra tales directivas.

Los conquistadores imperialistas de todas las nacionalidades pueden desear que las poblaciones del ex imperio ruso sigan estando el mayor tiempo posible en miserables condiciones económicas y que se vean igualmente condenadas a aprovisionar a Europa occidental y central de materias primas, mientras que las industriales occidentales ingresarán todos los beneficios que los rusos hayan podido sacar con su trabajo. Pero las clases obreras de Europa y América, así como las centrales intelectuales de estos países, comprenden con seguridad que sólo la victoria podría mantener a Rusia en este servilismo. A la vez, las simpatías que nuestra revolución encontró por doquier en Rusia y América muestran que os sentisteis felices al saludar en Rusia

un nuevo miembro de la confraternidad internacional de naciones. Y seguramente también os deis pronto cuenta de que está en juego el interés de todos los trabajadores del mundo el que Rusia salga lo más pronto posible de las condiciones que paralizan actualmente su desarrollo.

Unas palabras más. La última guerra ha inaugurado nuevas condiciones de guerra para el mundo civilizado. El socialismo hará seguramente progresos considerables y nuevas formas de vida más independiente serán creadas ciertamente, basadas sobre la libertad local y la iniciativa edificadora, de una manera pacífica, o por medios revolucionarios, si los partidos inteligentes de las naciones civilizadas no coaboran en una reconstrucción inevitable.

Pero el éxito de esta reconstrucción dependerá en gran parte, de la posibilidad de cooperación estrecha de las diferentes naciones. Para alcanzar este fin, es preciso que las clases obreras de todas las naciones estén estrechamente unidas, y que la idea de una gran Internacional de todos los trabajadores del mundo sea renovada, no ya bajo la forma de una unión dirigida por un solo partido, como fue el caso de la II Internacional, y como es de nuevo el caso de la Tercera. Parecidas uniones tienen naturalmente plena razón de existir, pero fuera de ellas, y uniéndolas a todas, debe haber una unión de todos los sindicatos del mundo, de todos los que produzcan la riqueza del mundo, federados para librar a la producción mundial de su presente sometimiento al capital.

Ultima visita a Kropotkin por Vilkens[28]
(Diciembre de 1920)

Kropotkin tiene setenta y ocho años. Pese a la edad, su pensamiento ha conservado toda su lucidez. Camina tan ligeramente como cualquiera de nosotros. Su memoria es inagotable. Nos habla del tiempo de la Comuna y nos cuenta detalles nimios, como si hubieran pasado ayer. Nos narra también episodios de su juventud, cuando exploraba la Siberia y las fronteras de China, con la misma vivacidad que un joven escolar.

(...) La conversación trata ahora de la revolución rusa. Kropotkin se confirma más que nunca en sus opiniones: los comunistas, con sus métodos, en lugar de poner al pueblo en el camino del comunismo, acabarán por hacerle odiar hasta su nombre.

Son sinceros, tal vez, pero su sistema les impide introducir en la práctica el menor principio del comunismo. Y, constatando que la obra revolucionaria no avanza, auguran los comunistas

[28] Extraído del periódico *Le Libertaire*, 28 de enero de 1921.

que «el pueblo no está decidido a avalar sus decretos, que hace falta tiempo, experiencias». Es lógico: la historia de las revoluciones políticas se repite. Lo más triste es que no reconocen en modo alguno, ni quieren reconocer sus errores, y cada día quitan a la masa un pedazo de las conquistas de la revolución, en beneficio del Estado centralista.

En todo caso, dice, la experiencia de la revolución no está perdida para el pueblo ruso, que se ha despertado y marcha hacia mejores destinos. Cuatro años de revolución hacen más, a la hora de dar conciencia a un pueblo, que un siglo pasado vegetando.

—¿Qué piensa usted del porvenir de la revolución, y qué fuerza podría, en su opinión, subsistir ventajosamente a los comunistas?

—No hay que contar demasiado con la resistencia indefinida de las masas para sostener a los bolcheviques. Ellos mismos, con sus métodos, acaban por desinteresarles. Pero disponen de un poderoso aparato militar que, a base de disciplina, tiene el papel de los ejércitos burgueses. En todo caso, los bolcheviques caerán más por sus propios errores y por su política, habrán facilitado a la Entente el advenimiento de la reacción, que el pueblo teme mucho, porque cada cual tendría cuentas que rendir a los blancos.

—¿Y si por desgracia la reacción llega, cree usted que el poder de reacción mismo se afianzaría?

—No lo creo. A lo más, podría durar algunos años, pero el pueblo, un momento abatido, reaccionaría a la fuerza, y la nueva revolución tendría la experiencia y marcharía de concierto con las realizaciones revolucionarias de Europa.

—¿Y cuál debe ser la actitud del proletariado mundial respecto a la revolución actual?

—Sin duda alguna el continuar defendiéndola, no con palabras, sino con hechos, pues la hostilidad burguesa bajará en razón de la actitud firme de la clase obrera. Y eso será igualmente, para el proletariado mundial, una buena gimnasia revolucionaria. Pero no hay que confundir la defensa de la revolución con la idolatría: el proletariado mundial debe prepararse para sobrepasar el ejemplo ruso y evitar de antemano todos los obstáculos en la participación efectiva de las masas y no dejarse llevar por fórmulas falsas.

Recuerdos de Kropotkin
Por Emma Goldman [29]

(Estábamos en Moscú) cuando recibimos una noticia de Dmitrov diciendo que nuestro viejo camarada Pedro Kropotkin había

---

[29] Extraídos de Emma Goldman, *Living my Life*, 1934. Emma Goldman (1869-1940), de origen judío ruso, emigra a los Estados Unidos

sido abatido por una neumonía. El choque fue tanto mayor cuanto que nosotros habíamos visitado a Pedro en julio y le habíamos encontrado con buena salud y humor. Parecía más joven y de mejor aspecto que cuando le habíamos visto en marzo último. El poder de sus ojos y su vivacidad nos le habían mostrado en una condición excelente. La casita de Kropotkin estaba radiante bajo el sol de verano ,con todas sus flores y el huerto de Sofía en plena floración. Pedro nos había hablado con mucho entusiasmo de su compañera y de sus talentos de jardinera. Cogiéndonos a Sacha [30] y a mí por la mano, nos llevó, con una exuberancia infantil, al lugar en que Sofía había plantado una clase especial de ensaladas. Había logrado obtener ejemplares tan gordos como coles, con hojas rizadas y deliciosas. El mismo había cavado la tierra, pero la verdadera experta era Sofía, repetía él. Su colección de patatas del invierno último había sido tan buena, que había tenido suficientes como para cambiar el excedente por forraje para su vaca, e incluso para compartir con sus vecinos de Dmitrov, que tenían pocas legumbres. Nuestro querido Pedro había jugueteado en su jardín hablando de todas estas cosas como si fuesen acontecimientos mundiales. El espíritu juvenil de nuestro camarada había sido contagioso, nos arrastró a todos por su encanto y su ingenuidad.

Por la tarde, en su estudio, volvió a ser de nuevo el sabio y el pensador, claro y penetrante en su juicio sobre las personas y los acontecimientos. Habíamos discutido de la dictadura, de los métodos impuestos a la revolución por la necesidad y de los inherentes a la naturaleza del partido. Yo quería que Pedro me

---

en 1886 y se hace anarquista. Campeona de los derechos de la mujer, del control de la natalidad, de la libertad individual y sexual, publicó un periódico, *Mother Earth*, y, más tarde, las admirables memorias *Living my Life*. En 1919, bajo el apogeo de la historia antianarquista, fue deportada de los Estados Unidos a la Rusia soviética. Allí permaneció hasta la revolución de Kronstadt (1921). Luego volvió a Europa y América, donde continuó escribiendo infatigablemente y dando conferencias. Vino a España en 1936.

[30] «Sacha», apodo familiar de Alexandre Berkman (1870-1936), también él de origen judeo-ruso, emigrado a los Estados Unidos en 1888. Queriendo sostener a los huelguistas en su lucha contra los profesionales en romper la huelga, disparó, en 1892, en Pittsburg, contra el magnate de la siderurgia, Henry Clark Frick, que fue ligeramente herido. Condenado el primero de marzo de 1893 a veintiún años de prisión y a purga de catorce, fue defendido sin parar por Emma Goldman. Con ella fue detenido y deportado, en 1919, a la Rusia soviética. En diciembre de 1921, tras la represión de Kronstadt, y tras la ejecución de Fanny Baron, abandonó Rusia hacia Alemania primero, y luego hacia Francia. Enfermo, se suicidó en Nice. Autor de las *Mémoires de prison d'un anarchiste* (1912) y del *Mythe bolchevique* (1922), ambos en inglés.

ayudase a comprender mejor la situación que amenazaba mi fe en la revolución y las masas. Pacientemente, y con la ternura que se prodiga a un niño enfermo, había tratado de calmarle. Afirmaba que no había razón para desesperar. Comprendía mi conflicto interior, decía, pero estaba seguro de que con el tiempo yo aprendería a distinguir entre revolución y régimen. Eran dos mundos aparte y el abismo entre ellos iba a hacerse forzosamente cada vez mayor con el curso del tiempo. La revolución rusa era mucho más grande que la francesa, y de una significación más poderosa para el mundo entero. Había marcado profundamente la vida de las masas por doquier, y nadie podía prever la riqueza de la cosecha que la humanidad iba a recoger. Los comunistas que compartían irrevocablemente la idea de un Estado centralizado estaban condenados a dirigir mal el curso de la revolución. Siendo su meta la supremacía política, se habían vuelto inevitablemente los jesuitas del socialismo, que justificaban todos los medios para llegar a los fines. Sus métodos paralizaban la energía de las masas y aterrorizaban a las gentes. Pero sin el pueblo, sin la participación directa de los trabajadores en la reconstrucción del país, nada creador y esencial podría realizarse.

Nuestros propios camaradas, había continuado Kropotkin, habían olvidado en el pasado tener suficientemente en cuenta los elementos fundamentales de una revolución social. El factor básico en tal levantamiento era la organización de la vida económica del país. La revolución rusa probaba que debíamos prepararnos en eso. Había llegado a la conclusión de que el sindicalismo iba probablemente a proporcionar aquello que más falta hacía en Rusia: un instrumento por el que podría efectuarse la construcción económica y social del país. Se refería al anarcosindicalismo, indicando que un sistema semejante, gracias a la ayuda de las cooperativas, salvaría las revoluciones futuras de los errores fatales y de los terribles sufrimientos por los que pasaba Rusia.

Yo me acordaba vivamente de todo esto al recibir la triste nueva de la enfermedad de Kropotkin. No podía pensar en partir para Petrogrado sin haber visto a Pedro de nuevo. Enfermeras eficaces eran raras en Rusia. Yo podría cuidarle, y al menos hacer eso por mi querido maestro y amigo.

Supe que la hija de Pedro, Alejandra, se encontraba en Moscú y que se disponía a salir para Dmitriv. Ella me informó de que una enfermera muy competente, una rusa que había estudiado en Inglaterra, estaba encargada de cuidarle. Estando ya su pequeña casita demasiado llena de gente, me aconsejó ella no importunar a Pedro por el momento. Ella partió hacia Dmitrov y quedó en telefonearme respecto al estado de su padre y la utilidad de mi visita.

Apenas había llegado a Petrogrado cuando Mme. Ravich me telefoneó para decirme que se me llamaba con urgencia de Dmitrov. Ella había recibido un mensaje desde Moscú pidiendo que yo fuera inmediatamente. Pedro estaba peor y la familia le había rogado que me dijera que viniese inmediatamente.

Mi tren fue asaltado por una terrible tempestad de nieve y llegamos a Moscú con diez horas de retraso sobre el horario previsto. No había tren para Dmitrov hasta el día siguiente por la tarde y las carreteras estaban bloqueadas por montañas de nieve demasiado altas como para que un coche pudiera transitar por ellas. Los hilos telefónicos estaban caídos y no había medio de llegar a Dmitrov.

El tren de la noche avanzaba con una lentitud exasperante y se paraba frecuentemente para cargar combustible. Eran las cuatro de la mañana cuando llegamos. Con Alexandre Schapiro[31], un amigo íntimo de la familia Kropotkin, y Pavlov, un camarada del sindicato de panaderos, me apresuré hacia la casa de Kropotkin. ¡Era demasiado tarde! Pedro había expirado una hora antes. Murió a las cuatro de la mañana el 8 de febrero de 1921. Su viuda desolada me dijo que Pedro había preguntado frecuentemente si yo estaba en camino y cuándo llegaría. Sofía estaba a punto de hundirse y gracias a la necesidad de ocuparme de ella olvidé el cruel concurso de las circunstancias que me había impedido dar el menor servicio a quien había imprimido un impulso tan poderoso a mi vida y mi trabajo.

Sofía nos dijo que Lenin, informado de la enfermedad de Pedro, había enviado los mejores médicos de Moscú a Dmitrov, así como provisiones y golosinas para el enfermo. Había ordenado también que se le enviaran frecuentes partes médicos sobre el estado de Pedro y hacerlos publicar en la prensa. ¡Qué pena que tantas atenciones hayan sido dadas sobre su lecho de muerte al hombre que, por dos veces, había sido castigado por la cheka y que, por esta razón, había sido forzado a emprender una retirada no deseada! Pedro Kropotkin había ayudado a preparar el terrero para la revolución, pero se le había prohibido participar en vida y a su antojo; su voz había resonado en Rusia pese a la persecución zarista, pero había sido sofocada por la dictadura comunista.

---

[31] Alexandre M. Schapiro (1882-1947), hijo de un anarquista ruso; secretario del Buró anarquista internacional tras el congreso anarquista internacional de Amsterdam de 1907. Durante la revolución, fue redactor del periódico *Golos Truda*, con Voline, y miembro del Comisariado para los asuntos extranjeros. La represión de los anarquistas por los bolcheviques le obligó a partir para Berlín en 1922, en donde animó los grupos de anarquistas rusos exiliados. Llegó luego a París, donde colaboró con el *Combat syndicaliste*, y después a los Estados Unidos.

Pedro no buscó ni aceptó jamás favores de ningún gobierno, ni toleró pompa ni fausto alguno. Decidimos, pues, que el Estado no debía tener ninguna intrusión en su entierro, y que éste no debía rebajarse por la participación de los oficiales. Los últimos días de Pedro en la tierra debían pasar en compañía de sus únicos camaradas.

Schapiro y Pavlov partieron para Moscú a buscar a Sacha y los otros camaradas de Petrogrado. Con el grupo de Moscú, debían realizar las exequias. Yo me quedé en Dmitrov para ayudar a Sofía a preparar a su querido difunto en el traslado hacia la capital, para el enterramiento.

(...) Hasta el día en que fuera forzado a guardar cama, había continuado trabajando, en las condiciones más difíciles, en su obra sobre la ética, que esperaba fuera el coronamiento de su vida. Su añoranza en sus últimas horas fue el no tener un poco más de tiempo para completar lo que había comenzado hacía años.

En los tres últimos años de su vida, Pedro ya no tuvo contacto estrecho con las masas. Pero a su muerte volvió a contactar plenamente con ellas. Campesinos, obreros, soldados, intelectuales, hombres y mujeres, de un radio de varios kilómetros, así como la comunidad entera de Dmitrov, afluían a la casita de Kropotkin para dar un último homenaje al hombre que había vivido entre ellos y compartido sus luchas y sus angustias.

Sacha llegó a Dmitrov con numerosos camaradas de Moscú para asistir al transporte del cuerpo de Pedro a Moscú. Nunca la pequeña villa había dado a nadie un homenaje tan grande como a Pedro Kropotkin. Los niños le habían conocido y querido mejor que nadie a causa de su carácter alegre y joven. Las escuelas se cerraron ese día en señal de duelo por el amigo que les abandonaba. Se habían reunido en gran número en la estación, y agitaban sus manos para decir adiós a Pedro cuando el tren partió lentamente.

Ya en camino supe de Sacha que la comisión para las exequias de Pedro Kropotkin, que él había ayudado a organizar y de la que fue presidente, había sido objeto de múltiples trabas por parte de las autoridades soviéticas. Se había permitido a la comisión publicar dos panfletos de Pedro y sacar un número especial del boletín a la memoria de Pedro Kropotkin. Más tarde, el soviet de Moscú, bajo la presidencia de Kamenev, pidió que los manuscritos de ese boletín fuesen sometidos a la censura. Sacha, Schapiro y otros camaradas protestaron, diciendo que estos trámites retrasarían su publicación. Para ganar tiempo, habían prometido que solamente las apreciaciones sobre la vida y el trabajo de Kropotkin aparecerían en este boletín. Luego, de repente, el censor dijo que había demasiado trabajo en curso por el momento y que el asunto debía esperar su turno regular. Esto significaba que el boletín no podría aparecer a tiempo para el en-

tierro, y era evidente que los bolcheviques habían recurrido a su táctica dilatoria habitual, hasta que fuera demasiado tarde para el fin propuesto. Nuestros camaradas se decidieron a la acción directa. Lenin se había apropiado frecuentemente de esta idea anarquista ¿por qué no habían de retomarla los propios anarquistas? El tiempo urgía, y el objetivo era bastante importante como para arriesgarse a un arresto incluso. Rompieron los precintos que la cheka había colocado en la imprenta de nuestro viejo camarada Atabekian, y nuestros amigos trabajaron como castores para preparar y sacar el boletín a tiempo de las exequias.

El homenaje de estima y de afecto por Pedro Kropotkin se transformó en Moscú en una manifestación monstruo. Desde el momento en que el cuerpo llegó a la capital y fue depositado en la casa de los sindicatos, así como durante los dos días en que el difunto fue expuesto en el hall de mármol, hubo un desfile de gentes tal como no se conoció nunca desde los días de octubre.

La comisión Kropotkin havía enviado una petición a Lenin, rogándole hacer liberar temporalmente a los anarquistas encarcelados en Moscú, para que pudieran tomar parte en los últimos honores rendidos a su maestro y amigo muerto. Lenin había prometido, y el comité ejecutivo del partido comunista había dado la orden a la Veh-Cheka (la cheka rusa) de liberar «según su apreciación» a los anarquistas encarcelados para su participación en las honras fúnebres. Pero la Veh-Cheka no estaba aparentemente dispuesta a obedecer, fuese a Lenin o a la suprema autoridad de su propio partido. Ella preguntó si la comisión podía garantizar el retorno de los prisioneros a la prisión. La comisión dio una garantía colectiva. La cheka declaró a tal efecto que «no había anarquistas presos en Moscú». En verdad, Boutirky y la prisión interior de la cheka estaban llenos de nuestros camaradas detenidos en la razzia de la Conferencia de Kharkov, aunque esta última, en virtud de un acuerdo entre el gobierno soviético y Néstor Makhno, hubiese sido oficialmente permitida. Por lo demás, Sacha había obtenido la entrada a la prisión Boutirky y había hablado allí con más de una veintena de nuestros camaradas de prisión. Acompañado por el anarquista ruso Yartchouk, había visitado igualmente la prisión interior de la cheka de Moscú y tenido una conversación con Aaron Baron [32], que representaba en esta ocasión a un gran número de otros anarquistas encarcelados.

---

[32] Aaron Baron, anarquista, participó en la revolución rusa de 1905; exiliado luego a Siberia, se evadió para ganar los Estados Unidos, volvió a Rusia en 1917. Coeditor del periódico *Nebat*, en Kharkov, con Voline; detenido por la Tchéka con su compañera Fanny en noviembre de 1920; permaneció en prisión y en campo de concentración hasta 1938; detenido de nuevo, desapareció luego. Fanny Baron fue fusilada por los bolcheviques en septiembre de 1921.

Empero, la cheka insistía diciendo que no había «anarquistas presos en Moscú».

De nuevo, la comisión se vio obligada a recurrir a la acción directa. La mañana del entierro dio orden a Alejandra Kropotkin para telefonear al soviet de Moscú y decirle que se iba a denunciar públicamente esta falta de palabra y que las coronas depositadas por los soviets y organizaciones comunistas iban a ser retiradas, si la promesa dada por Lenin no era cumplida.

El gran hall de columnas estaba archilleno; entre los presentes, había varios representantes de la prensa europea y americana. Nuestro viejo amigo Henry Alsberg estaba allí, recientemente vuelto de Rusia. Otro periodista, Arthur Ransome, representaba al *Manchester Guardian*. Era cierto que ellos harían conocer esta falta de palabra de los soviets. Mientras se informaba al mundo entero de las delicadezas y atenciones dispensadas a Pedro Kropotkin por el gobierno soviético en su última enfermedad, la publicidad dada a tal escándalo debía ser evitada a todo precio. Kamenev demandó, pues, un plazo y prometió solemnemente liberar a los anarquistas encarcelados en veinte minutos.

Durante una hora se demoró el entierro. Las grandes masas de gentes en duelo temblaban por el frío cruel de Moscú, esperando en la calle la llegada de los discípulos encarcelados del gran difundo. Llegaron por fin, pero no había más que siete u ocho de la cheka. No había uno solo de los camaradas de la prisión Boutirky. En el último momento la cheka aseguró a la comisión que habían sido liberados y que estaban en camino. Los prisioneros excarcelados llevaban los cordones del féretro. Con un triste orgullo conducían los restos de su camarada y maestro querido. La vasta asamblea en la calle les recibió con un impresionante silencio. Soldados sin armas, marinos, estudiantes, niños, organizaciones sindicales representando a todos los oficios, grupos de hombres y mujeres representando a intelectuales, campesinos y muchos grupos anarquistas con sus banderas rojas o negras, una multitud unida sin coerción, ordenada sin constricción, avanzaba por el largo camino, durante dos horas, hasta el cementerio Devichy, en los alrededores de la villa.

En el museo Tolstoy, los sonidos de la marcha fúnebre de Chopin saludaron al cortejo así como un coro formado por los discípulos del profeta de Yasnaïa Poliana. En señal de agradecimiento nuestros camaradas bajaron sus banderas como homenaje de un gran hijo de Rusia a otro.

Al pasar ante la prisión de Bourtiky, la procesión se detuvo por segunda vez, y nuestras banderas se inclinaron como testimonio del último saludo de Pedro Kropotkin a sus camaradas valerosos que le hacían señales de adiós a través de sus ventanas con alambreras. La expresión espontánea de un dolor profundo caracterizaba los discursos pronunciados sobre la tumba de nuestro

camarada por hombres que representaban diferentes tendencias políticas. La nota dominante fue que la muerte de Pedro Kropotkin era la pérdida de una potencia moral enorme, tal como ya no la había en nuestro país.

Por primera vez desde mi llegada a Petrogrado, mi voz era escuchada en público. Esa voz me parecía extrañamente dura e incapaz de expresar todo lo que Pedro había sido para mí.

El dolor que me causaba su muerte estaba ligado a mi desesperación ante el desencanto de la revolución que nadie entre nosotros había sido capaz de evitar.

El sol desaparecía lentamente en el horizonte, y el cielo, bañado de un rojo sombra, formaba un baldaquino fantástico por encima de la tierra fresca que recubría ahora el lugar del reposo eterno de Pedro Kropotkin.

Los siete detenidos salidos bajo palabra pasaron la tarde con nosotros, y hasta entrada la noche no regresaron a su prisión. No esperándoles, los guardias habían cerrado la puerta y se habían retirado. Los hombres casi hubieron de forzar la entrada, tan asombrados estaban los guardias de ver a unos anarquistas mantener una palabra dada por ellos y por sus camaradas.

Los anarquistas de la prisión Bourtiky no habían venido finalmente al entierro. La Veh-Cheka dijo a la comisión que esos anarquistas habían rehusado venir, aunque se les dio la posibilidad de hacerlo. Nosotros sabíamos que era una mentira, pero pese a ello yo decidí hacer una visita personal a nuestros prisioneros para escuchar su versión de la historia. Esto comportaba la necesidad odiosa de pedir un permiso a la cheka. Se me llevó al buró privado del jefe de la misma, que era un hombre muy joven, con un revólver en la cintura y otro sobre la mesa. Vino hacia mí con las manos extendidas y me llamó abundantemente «querida camarada». Me dijo que su nombre era Brenner y que había vivido en América. Había sido anarquista, y naturalmente conocía muy bien a Sacha así como a mí misma, y conocía todas nuestras actividades en los Estados Unidos. Estaba orgulloso de llamarnos camaradas. Naturalmente ahora estaba con los comunistas, me explicaba, pues consideraba al régimen actual como un paso adelante hacia el anarquismo. Lo importante era la revolución, y como los bolcheviques trabajaban por ella, él cooperaba con ellos. ¿Pero había dejado yo de ser una revolucionaria por rechazar estrechar fraternalmente la mano tendida de uno de sus defensores?

Yo le respondí que durante mi vida nunca di la mano a un detective, menos aún a un policía que había sido anarquista. Yo había llegado para obtener una entrada en la cárcel, y yo quería saber si podía obtener satisfacción en tal sentido.

(...) Se levantó y salió de la habitación. Esperé media hora preguntándome a mí misma si es que estaba prisionera. A cada

cual le llagaba su turno en Rusia, ¿por qué no iba a llegarme a mí? De repente, unos pasos sonaron cerca, y la puerta se abrió de par en par. Un hombre viejo, evidentemente un chekista, me permitió entrar en la prisión Boutirky.

Entre un numeroso grupo de camaradas encarcelados, encontré a varios que había conocido en los Estados Unidos: Fanny y Aaaron Baron, Voline[33], y otros que habían trabajado en América, así como rusos de la organización *Nabat*, que yo había encontrado en Kharkov. Un representante de la Veh-Cheka había venido a verles, dijeron ellos, y había ofrecido liberar a algunos de entre ellos individualmente, pero no en grupo colectivo, como había sido tratado por la comisión. Nuestros camaradas se habían opuesto a esta falta de palabra dada y habían insistido para poder asistir al entierro de Kropotkin en grupo o nada. El hombre les declaró que él debía informar a los oficiales superiores de su petición, y que volvería pronto con la respuesta definitiva. Pero no vino nunca. Los camaradas dijeron que eso no tenía ninguna importancia, porque ellos habían tenido su propio *meeting* en memoria de Kropotkin en el recinto de la prisión, donde le habían honrado con discursos de circunstancias y cantos revolucionarios. Con la ayuda de otros políticos habían transformado la prisión en una universidad popular, me decía Voline. Daban cursos de ciencia y de economía política, de sociología y de literatura, y enseñaban a los prisioneros comunes a leer y a escribir. De hecho, ellos tenían mucha más libertad que nosotros en el exterior, y deberíamos envidiarles, bromeaban. Pero temían que esta situación no durase más.

[33] Véase la biografía de Voline en el tomo siguiente.



Proyecto de difusión Anarquista. Digitalización de libros.



Página de Anarquismos: https://www.facebook.com/MemoriaAnarquista/

Anarquismos (Grupo) https://www.facebook.com/groups/622257124542759/



Página de Anarquismos y Naturaleza:

https://www.facebook.com/Anarquismos-y-Naturaleza-153594621922513/

Naturaleza y Anarquismo (Grupo)

https://www.facebook.com/groups/293812827692957/

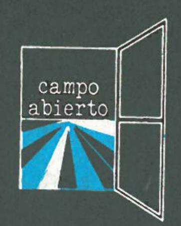


Instagrám: Anarquismos14 https://www.instagram.com/anarquismos14/

Twiter @Anarquismos14

Las antologías del anarquismo no son fáciles ni, por esta misma razón, numerosas. Podemos afirmar, y así ha sido corroborado por muchos, que NI DIOS NI AMO es, sin lugar a dudas, la más completa y elaborada de todas. La sucesión de los textos —en su gran mayoría inéditos hasta el presente en lengua castellana—, así como los comentarios biográficos e históricos que aparecen en cada capítulo, nos dan una idea completa y progresiva de lo que ha sido el pensamiento y la acción anarquista desde el siglo pasado hasta la Revolución española. CAMPO ABIERTO la ofrece en dos volúmenes independientes, buscando una necesaria síntesis entre la unidad de la obra y un precio asequible a todos.

Daniel Guerin es bien conocido en nuestro país como veterano luchador en las causas sociales y escritor prolífico que recoge y sistematiza estas luchas en un proceso de reflexión constante.



Campo Abierto/Ensayo 5